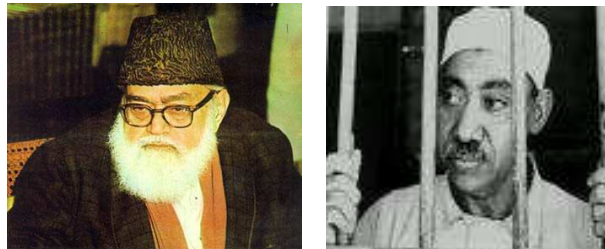


Konstruksjon av tawhīd(توحيد) i politisk islamsk diskurs



Helge Line Aasland



Masteroppgave i religionsvitenskap
Institutt for klassisk filologi, russisk og religionsvitenskap
Universitetet i Bergen
Våren 2007

Forord

Takk til veileder Einar Thomassen for nyttige faglige innspill, hjelp til å se sammenhenger og for muntre veiledningstimer.

Takk til mor, far, Irene og Kristine for all støtte og oppmuntring underveis i arbeidet med oppgaven. En ekstra stor takk til far som har lest korrektur.

I miljøet på lesesalen vil jeg spesielt takke tre personer. Takk til Alice for (litt) hjelp til layout og viktig hjelp med den siste finpussen av oppgaven. Takk til Thor-Asle, identitetsforskeren fra Republikken Bergen, som i snart to år har vært flink til å minne meg på når innleveringsdatoen er. Det spørs om jeg ikke hadde gått glipp av hele innleveringa hvis det ikke hadde vært for dine stadige påminnelser. Takk også til Per-Arne, som velvillig har lånt ut bøker fra sitt rikholdige bibliotek.

Jeg ønsker dessuten å takke to personer som dessverre ikke får muligheten til å lese denne oppgaven. Takk til farmor, som i nesten sju år av mitt liv som student bidrog både økonomisk og materielt, slik at studenttilværelsen ble betydelig lettere. Takk også til tante (moster) Jofrid, for de verdifulle rådene du ga før jeg valgte retning på utdannelsen. Ved innlevering av oppgaven fullfører jeg en lang utdanning, med lærergrad fra Høgskolen i Sør-Trøndelag og mastergrad ved Universitetet i Bergen. Dere har begge bidratt betydelig på hver deres måte.

Takk til Eva-Tone! Du utsatte din oppgave i et halvt år for å vente på meg. Vel, jeg er redd jeg likevel kom i mål noen dager før deg. Du skal uansett ha tusen takk for betydelig moralsk støtte i arbeidet med oppgaven. Nå gleder jeg meg til at vi skal flytte sørover til arbeidsliv og egen leilighet.

Gud, Den veldige, har talt sannheten, og disse bedragerne lyver (Qutb 2004: 181).

Innholdsfortegnelse

| | |
|---|----|
| 1 Innledning..... | 6 |
| 1.1 Tema og avgrensning | 6 |
| 1.2 Problemstilling | 7 |
| 1.3 Tidligere forskning på området | 8 |
| 1.4 Kildemateriale og oppgavens gang | 11 |
| 2 Teori | 13 |
| 2.1 Diskursanalyse | 13 |
| 2.1.1 Diskursteori | 14 |
| 2.2 Religionsvitenskapelige teorier | 19 |
| 2.2.1 Moderat og radikal islamsk fundamentalisme | 19 |
| 2.2.2 Tawhīd og islam som den naturlige religionen | 22 |
| 2.2.3 Maksimalisme og motstandsreligion..... | 26 |
| 3 <i>Islams fundamenter</i> | 30 |
| 3.1 Mawdudis bakgrunn..... | 30 |
| 3.2 Analyse av språkbruken i Islams fundamenter | 31 |
| 3.2.1 Enhet som knutepunkt | 32 |
| 3.2.2 Flytende betegnere | 38 |
| 3.2.3 Forening av syklisk og framskridende tidsforståelse | 44 |
| 3.2.4 Livet på jorda | 51 |
| 3.2.5 Sosiale grupper | 53 |
| 3.3 Oppsummering | 55 |
| 4 <i>Milepæler</i> | 57 |
| 4.1 Sayyid Qutbs bakgrunn | 57 |
| 4.2 Analyse av språkbruken i Milepæler..... | 58 |
| 4.2.1 Knutepunkter | 59 |
| 4.2.2 Flytende betegnere | 65 |
| 4.2.3 Gud forandrer ikke et folks vilkår, før de forandrer seg selv!..... | 72 |
| 4.2.4 Sosiale grupper | 81 |
| 4.3 Oppsummering | 82 |
| 5 Kontinuitet og forandring..... | 84 |
| 5.1 Innflytelseskilder til Mawdudi og Qutb | 84 |
| 5.1.1 Bruken av <i>tawhīd</i> -begrepet | 84 |

| | |
|--|-----|
| 5.1.2 Bruken av <i>jāhilīya</i> -begrepet | 90 |
| 5.1.3 Øvrig intertekstualitet og interdiskursivitet..... | 93 |
| 5.2 Fundamentalisme og revolusjon?..... | 96 |
| 5.2.1 Bruken av betegnelsen ”fundamentalist” | 96 |
| 5.2.2 Tanker om den islamske staten | 99 |
| 5.2.3 Overgangen fra motstandsreligion til revolusjonsreligion | 100 |
| 5.3 Oppsummering | 104 |
| 6 Konklusjon | 106 |
| Litteraturliste | 111 |

1 Innledning

1.1 Tema og avgrensning

Jeg ønsker å skrive om språklige konstruksjoner omkring Guds enhet i deler av islamsk, politisk diskurs. Som litterære kilder har jeg valgt Abul Ala Mawdudis *Islams fundamenter* (*Risala-e-Diniyat*) og Sayyid Qutbs *Milepæler* (*Ma'ālim fī al-tarīq*). Guds enhet uttrykkes oftest ved begrepet *tawhīd* (توحيد). Som islams definerende doktrine slår *tawhīd* fast den absolutte monoteismen, det at Gud er enhetlig, allmektig og unik som skaper og opprettholder av universet.¹ *Tawhīd* er et skolastisk begrep, som i utgangspunktet omhandlet spørsmål om Guds essens og attributter. Den senere bruken av *tawhīd*-begrepet kan på sin side karakteriseres som langt mer politisk. En diskursanalyse av språkbruken i *Islams fundamenter* og *Milepæler* skal forsøke å vise hvordan enhetslæren kan brukes på en slik måte. Abul Ala Mawdudi og Sayyid Qutb har begge øvet stor innflytelse på senere generasjoner av politiske muslimer. Mawdudis fortolkning av islam har i vesentlig grad formet grunnlaget for nåværende islamske vekkelsestanker (Nasr 1994: 98). Kepel (2006) trekker fram Qutb som en av de originale tenkerne for moderne islamisme.² Nasrs og Kepels uttalelser tyder på at både Mawdudi og Qutb var nyskapende, og en analyse av to av deres verk vil derfor være interessant.

Det finnes mange årsaker til å analysere nettopp *Islams fundamenter*. Bokas utbredelse og den holistiske framstillinga av islam kan spesielt nevnes. *Islams fundamenter* ble skrevet i 1932, og den var en av de første innflytelsesrike bøkene som ble skrevet av en representant for den islamske, politiske aktivismen. Verket er trykket i over en million eksemplarer på ulike språk (Thomassen 1986: 35). *Islams fundamenter* er også oversatt til de tre skandinaviske språkene, og utbredelsen kan understrekes ved at den i omfattende grad har blitt lest av konvertitter i disse landene (Roald 2004B: 171). Språkbruken i *Islams fundamenter* er spesiell, da Mawdudi bruker islamske begreper på en ny måte, samtidig som han låner og omgjør vestlige begreper. I *Milepæler*, som kom ut i 1964, har Sayyid Qutb videreutviklet og politisert mange av Mawdudis argumenter og begreper. *Milepæler* selges stadig i nye opplag over hele den arabiske verden, og den er oversatt til en rekke språk (Gardell 2005: 72). Kari Vogt skriver at *Milepæler* er islamismens mest omtalte og studerte kampskrift, og at bokas utgivelse og videre historie markerer viktige etapper i utviklinga av

¹ Esposito 2003: "Tawhid" i *The Oxford Dictionary of Islam*.

² Kepel 2006: 23. I oppgaven vil islamisme brukes som synonym til politisk islam og islamsk aktivisme. Islamister ønsker å implementere sin ideologiske visjon av islam i staten og/eller i samfunnet (Esposito 2003: "Islamist" i *The Oxford Dictionary of Islam*).

politisk islam (Vogt 2004: vii). Aktualiteten til *Milepæler* og Sayyid Qutb kan dessuten understrekes ved at norske medier stadig henviser til både boka og forfatteren i mai 2007.³ På samme måte som *Islams fundament*, er *Milepæler* skrevet på en enkel og direkte måte, ulik den komplekse retorikken til 'ulamā.

Kalifatets oppløsning i 1924 og manglende framgang under nasjonalistiske, kommunistiske og kapitalistiske regimer i muslimske land i etterkrigstida økte det diskursive potensialet for tanker om islams rolle i verden.⁴ Enayat skriver at letingen etter alternativ til kalifatet stimulerte ei utvikling i retning av kravet om den islamske staten (Enayat 1982: 52). Mawdudi og Qutb hadde begge sitt virke i en periode der det fantes et stort diskursivt potensial for politisk islam, og begge argumenterte for opprettelsen av den islamske staten.⁵ Esposito skriver at det ideologiske grunnlaget for den islamske staten er doktrinen om Guds absolutte enhet (*tawhīd*) (Esposito 1998: 323). Uttalelsen til Esposito understreker at det er interessant å se nærmere på den diskursive bruken av begrepet om Guds enhet. Ved å analysere språkbruken i både *Islams fundament* og *Milepæler*, kan det vises hvordan ideer har blitt utviklet i den formative perioden for politisk, islamsk nytenkning. *Islams fundament* representerer innledende formativ periode, mens *Milepæler* representerer avsluttende formativ periode.⁶ Et viktig argument for å fokusere på språkbruken til Mawdudi og Qutb er dessuten at man, som Moussalli understreker, for ensidig har studert politisk handling, og ikke politisk teori hos islamske bevegelser (Moussalli 1999: 4).

1.2 Problemstilling

Utgangspunktet for oppgaven er et ønske om å undersøke hvordan et teologisk begrep, hovedsakelig knyttet til Gud og hans attributter, senere har blitt reformulert og brukt innen politisk, islamsk diskurs. I oppgaven ønsker jeg å undersøke hvilke språklige virkemidler Mawdudi og Qutb gjør bruk av i forsøkene på å oppnå hegemoni for sin forståelse av islam.

³ I Dagbladet, 5. mai 2007, omtales *Milepæler* som ei "globaliseringsreaksjonsbok". Dagbladet skriver at *Milepæler* er et oppgjør med vestlige ideologier og samfunnsnormer. I Morgenbladet, 4. – 10. mai 2007, omtales det ambivalente inntrykket dagens muslimbrødre har av arven etter Qutb.

⁴ Gardell hevder at bristen i islamsk enhet ble tydeliggjort etter kalifatets oppløsning. Kalifatets oppløsning og kolonialistisk dominering omtales som hovedgrunnene bak islamsk, politisk nytenkning (Gardell 2005: 36-40). Herbert viser til at krisene i nasjonalistideologien og manglende suksess til kommunisme og kapitalisme har skapt moderne, politisk islam (Herbert 2003: 78). For videre lesing, se Ayubi 1991.

⁵ Den islamske staten er en moderne ideologisk posisjon assosiert med politisk islam. Islamister vil imidlertid være uenig i innholdet i 'den islamske staten'.

⁶ Gardell omtaler Mawdudi og Qutb i kapitlet "Den första generationen islamister: Kampen för en islamsk stat i tre akter" (Gardell 2005: 38-90). Mawdudi utgjør første akt, og *Islams fundament* er et av hans tidligste innflytelsesrike verk. Qutb utgjør siste akt, og *Milepæler* er et av hans siste innflytelsesrike verk.

Oppgavens hovedspørsmål er:

Bruker Mawdudi og Qutb begrepet om Guds enhet for å argumentere for at islam skal dekke alle deler av menneskelivet,⁷ og hva medfører eventuelt en slik argumentasjonen for Mawdudis og Qutbs synspunkt på menneskelige lover, styresmakter og institusjoner?

Til dette spørsmålet finnes det mange underspørsmål, blant annet:

- Hvordan skal i tilfellet enhetslæren brukes i den politiske styringa?
- Hvordan brukes språket diskursivt for å bygge opp under Mawdudis og Qutbs forståelse av enhetslæren?
- Hvilke andre begreper enn *tawhīd* er sentrale i Mawdudis og Qutbs utlegninger om monoteismen?
- Hvilke likheter og ulikheter finnes mellom Mawdudi og Qutb, og den øvrige islamske tradisjonen?
- Hvordan forsøker Mawdudi og Qutb å gjenoppbygge en forståelse for enhet blant muslimer?
- Hvilke virkemidler ønsker Mawdudi og Qutb å anvende for at samfunnet skal organiseres slik de ønsker?

1.3 Tidligere forskning på området

Det er skrevet få verk med hovedfokus på *tawhīd* i forskningshistorien. Christer Hedin omtaler Guds enhet i ett underkapittel i avhandlingen *Alla är födda muslimer* (1988). Hedin analyserer tekster innen det han kaller den fundamentalistiske apologetikken. Tekstene er fra 1970-tallet, altså etter at *Islams fundament* og *Milepæler* ble skrevet. Til en viss grad samsvarer likevel funnene Hedin har gjort, med hensyn til bruken av *tawhīd*, med bruken hos Mawdudi og Qutb. Hedin bidrar likevel ikke med en detaljert studie av hvordan språket brukes for å bygge opp under enhetsforståelsen. Moussalli 1999 har skrevet om fundamentalistiske diskurser i islam, og han vier mye plass både til begrepene *tawhīd* og *hākīmīya*⁸ (حاكمية). Han kaller *hākīmīya* for den politiske artikuleringen av det metafysiske begrepet *tawhīd* (Moussalli 1999: 129). Begrepet *hākīmīya* har en framtrædende posisjon i

⁷ Senere i oppgaven kalt et maksimalistisk synspunkt.

⁸ *Hākīmīya* kan oversettes "Guds herredømme". Bruken av begrepet utdypes både under analysen av *Milepæler* (kapittel 4) og under pkt. 5.1.1.

Qutbs *Milepæler*. Moussallis hovedbidrag til denne oppgaven er imidlertid at han skriver om hvordan det han kaller fundamentalistiske islamske tenkere ofte går fram for å skape diskursiv mening. Av denne grunn kan Moussallis bok brukes i oppgavens teoridel.

Nasrs bok *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (1995) bidrar med kunnskap om kontekst og om utvikling av ideer i Mawdudis forfatterskap. Boka inneholder ingen detaljert analyse verken av *Islams fundament* eller av Mawdudis bruk av *tawhīd*-begrepet. Khatab har skrevet *The Political Thought of Sayyid Qutb – The Theory of Jahiliyyah* (2006). Til tross for at *jāhilīya*⁹ (جاهلية) har et framtrædende fokus i *Milepæler*, omtales denne boka i liten grad hos Khatab. I stedet fokuserer han på den historiske utviklinga av *jāhilīya*-begrepet, i tillegg til utviklinga av bruken av begrepet i Qutbs forfatterskap. Boka til Khatab bidrar i liten grad med kunnskap om *Milepælers* politiske ideologi, og den vil derfor kun kunne brukes under punkt 5.1.2, der den historiske og nåværende bruken av *jāhilīya*-begrepet gjennomgås. Mussallam har dessuten skrevet en doktoravhandling (1983) og ei bok (2005) om Sayyid Qutb. Disse har for en stor del det samme innholdet, og begge vil kunne bidra med kunnskap om Qutbs kontekst.

Tawhīd-begrepet omtales ofte, og Mawdudi og Qutb stort sett alltid, i bøker om politisk islam. De fleste bøkene om politisk islam fokuserer likevel ikke på samme måte som jeg har tenkt, på språkoppbygging. Likevel kan disse bøkene bidra med informasjon om Mawdudis og Qutbs kontekst og intertekstualitet¹⁰. I denne oppgaven vil det spesielt gjøres bruk av Espositos *Islam and Politics* (1998) og Kepels *Jihad* (2006). Esposito bidrar med et historisk perspektiv på forholdet mellom islam og politikk, og han viser hvordan dette forholdet har utviklet seg fram til i dag. Kepel fokuserer i større grad på militante, islamistiske retninger de siste 30 årene. Boka til Kepel vil brukes som bakgrunnskunnskap i analysen av gjennomslagskraften til *Islams fundament* og *Milepæler*.¹¹ Det har ikke blitt funnet forskningsbidrag som fokuserer på konstruksjonen av *tawhīd* i politisk islamsk diskurs. I artikkelen “Islam og enheten: Tawhid i fundamentalismen”, skriver imidlertid Einar Thomassen at enhetstanken ikke bare er et teologisk, men også et politisk anliggende (Thomassen 1986: 33). Thomassen bidrar dessuten med en gjennomgang av den tradisjonelle bruken av *tawhīd*-begrepet.¹² Gerd Marie Ådna (1993) har skrevet en hovedoppgave om Guds

⁹ Opprinnelig en betegnelse på den før-islamske tida. I *Milepæler* bruker Qutb begrepet for å betegne brudd med monoteismen i dagens samfunn. Bruken av begrepet utdypes under pkt. 4.2.1 og pkt. 5.1.2.

¹⁰ Intertekstualitet defineres under pkt. 2.1.1.

¹¹ Gjennomslagskraften vil ikke ha noe framtrædende fokus i oppgaven, men den vil bli kort gjennomgått under pkt. 5.2.3.

¹² Tradisjonell bruk av *tawhīd* gjennomgås under pkt. 5.1.1.

enhet i islam, men Ådna fokuserer på bruken av *læren* om *tawhīd* i Koranen.¹³ Fokuset på Koranen medfører at Ådnas oppgave i mindre grad vil kunne knyttes opp mot min undersøkelse av hvordan *tawhīd*-begrepet brukes av islamske reformatorer.

I boka *bin Ladin i våra hjärtan – globaliseringen och framväxten av politisk islam* (2005) omtaler Mattias Gardell Mawdudi og Qutb som den første generasjonen islamister. Gardell viser hvordan islam for Mawdudi er en naturordning, der lovene fra Gud regulerer hele skapelsen (Gardell 2005: 46). Dette perspektivet skal vi se er sentralt i *Islams fundament*. Verket til Gardell inneholder ingen detaljert studie av *Islams fundament*, men den inneholder noen sider med analyse av *Milepæler*. Denne analysen omtaler *Milepæler* som kompromissløs, og Gardell fokuserer i stor grad på Qutbs motstand mot nasjonalismen, kommunismen og kapitalismen. Gardell ser ikke på samme måte som jeg har tenkt på språklige konstruksjoner omkring enhetslæren. Det kan til slutt nevnes at det er skrevet to hovedoppgaver om Qutb, og en hovedoppgave om Mawdudi. Disse kan gi visse innspill til oppgaven. Lillian Jeanette Abrahamsen (2000) har skrevet om Qutbs bruk av begrepet *jihād* (جهاد), mens Marie Louise Teige (1998) utdyper Qutb og al-Ashmawy sine syn på islams rolle i politikken. Disse oppgavene vil likevel i liten grad sammenfalle med mitt fokus på bruken av begrepet om Guds enhet. Teige skriver imidlertid om forbindelsen mellom *tawhīd* og *hākīmīya*: ”Troen på Guds suverenitet og absolutte enhet, *tawhid*, er det mest sentrale i islamsk tro, og islamistenes visjoner om *al-hakimiyya* kan sies å representere en logisk videreutvikling av dette” (Teige 1998: 22). Mehren Sheik (2000) fokuserer på utviklinga av *sharī‘a*-begrepet i Mawdudis forfatterskap. Selv om Sheik noen steder viser til *Islams fundament* i sin oppgave, behandles *sharī‘a* (شریعه) i liten grad i denne boka til Mawdudi. I hovedoppgaven bruker Sheik mye plass på å skrive om Mawdudis ideologiske og personlige utvikling. I denne sammenhengen skriver Sheik om hvordan vestlige tanker og vestlig sivilisasjon har influert Mawdudi, og disse funnene til Sheik gir økt forståelse for Mawdudis interdiskursivitet¹⁴. Sheik viser også kort til at *tawhīd* kan forbindes med trosbekjennelsen, men at Mawdudi likevel tolker trosbekjennelsen som noe langt mer enn en bekjennelse av tro (Sheik 2000: 33). Dette perspektivet vil gjenfinnes i analysen av *Islams fundament*.

¹³ Ådna skriver med andre ord om hvordan læren om islams monoteisme har blitt utformet på bakgrunn av Koranen. Hun skriver altså ikke om *bruken* av *tawhīd*-begrepet i Koranen. Begrepet *tawhīd* nevnes faktisk ikke i Koranen (se pkt. 5.1.1).

¹⁴ Interdiskursivitet defineres under pkt. 2.1.1.

1.4 Kildemateriale og oppgavens gang

Denne oppgaven tar utgangspunkt i en hovedsakelig tekstlig studie av en begrenset retning av islam. Jeg kommer til å gjøre bruk av Einar Bergs norske oversettelse av *Islams fundament* (1983) og Nora S. Eggens norske oversettelse av *Milepæler* (2004). Først og fremst er det viktig å lese de to primærkildene og foreta en kvalitativ tekstanalyse av disse. For å kunne kaste lys over ulike sider av tekstene, vil det gjøres bruk av visse teorier. Disse teoriene vil gjennomgås utførlig i oppgavens kapittel to. Den konkrete språkbruken til Mawdudi og Qutb vil analyseres ved hjelp av en form for diskursanalyse. Jeg vil først gjennomgå diskursanalyse generelt, før jeg gjennomgår Laclaus og Mouffes diskursteori. Jeg vurderer diskursteorien som den diskursanalytiske tilgangen som er best egnet til å kaste lys over Mawdudis og Qutbs språklige konstruksjoner i de litterære kildene. Kapittel to fortsetter med en gjennomgang av religionsvitenskapelige teorier. Moussallis forskningsbidrag *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism* (1999) viser hvordan den islamske fundamentalismen¹⁵ generelt bruker religionen i diskurser. Moussallis funn vil kunne kaste lys over Mawdudis og Qutbs språkbruk i primærkildene. Videre følger en gjennomgang av Hedins (1988) teorier om *tawhīd*-begrepet og om mennesket som naturlig muslim innen den fundamentalistiske apologetikken.¹⁶ Både Mawdudi og Qutb skriver om *tawhīd* og om mennesket som naturlig muslim. Hedins funn vil derfor kunne bidra med intertekstuelle referanser. Til slutt vil Lincolns (2003) begreper maksimalisme og motstandsreligion gjennomgås. Disse begrepene vil kunne bidra i analysen av gruppe- og opposisjonsdannelse i de litterære kildene.

Diskursteorien vil danne utgangspunkt for den metode som anvendes for å løse oppgavens problemstillinger. Metoden skal sammen med de nevnte religionsvitenskapelige teoriene brukes i oppgavens tre analysekapitler. Kapittel tre starter med en kort gjennomgang av Mawdudis bakgrunn, før hans språklige konstruksjoner rundt enhetslæren analyseres. Neste kapittel vil på en tilsvarende måte gjennomgå Qutbs bakgrunn og hans konstruksjoner rundt enhetslæren i *Milepæler*. Mawdudis og Qutbs konstruksjoner rundt enhetslæren vil i tillegg bli sammenliknet. Oppgavens siste ordinære kapittel skal drøfte Mawdudis og Qutbs forhold til den islamske tradisjonen. Her vil det vises til hvor Mawdudi og Qutb har hentet innflytelse fra, og hvordan de har brukt kjente og mindre kjente begreper på en ny måte. Forholdet til tradisjonen vil etterfølges av en kort analyse av gjennomslagskraften til *Islams*

¹⁵ Moussalli bruker gjennomgående betegnelsen "fundamentalist" om tenkere som Mawdudi og Qutb. Denne betegnelsen vil derfor brukes i gjennomgangen av hans verk, selv om jeg mener at betegnelsen er upresis. Bruken av betegnelsen "fundamentalist" vil problematiseres under pkt. 5.2.1.

¹⁶ Undertittelen til Hedins bok er "Islam som den naturliga religionen enligt fundamentalistisk apologetikk".

fundamenter og *Milepæler*. Oppgavens kapittel seks skal gi konklusjoner til oppgavens ulike problemstillinger.

2 Teori

For å kunne analysere hvordan forfatterne av primærkildene konstruerer sitt verdensbilde og går fram for å oppnå hegemoni for sin forståelse av islam, vil det gjøres bruk av en begrenset form for diskursanalyse. Fokuset vil være på den konkrete språkbruken i *Islams fundament* og *Milepæler*. Diskursteorien har blitt valgt som diskursanalytisk tilgang, fordi denne har begreper som er godt egnet til å analysere politiske tekster. For å begrense oppgavens omfang vil den diskursive kampen som føres mot andre diskurser bare til en viss grad analyseres. I det kommende kapitlet følger en kort gjennomgang av diskursanalyse generelt, før oppgavens aktuelle bruk av diskursteori grunngis og gjennomgås. Etter gjennomgangen av diskursteorien gjennomgås de utvalgte religionsvitenskapelige teoriene. Moussallis teori om fundamentalistdiskurser vil gjennomgås først, da denne vil kunne bidra med en forbindelse mellom diskursanalyse og islam. I boka si understreker Moussalli at muslimske fundamentalister har utviklet diskurser som fanger mange muslimers oppmerksomhet, da språket, innholdet, formen og stilen til diskursene viser muligheten for selvbestemmelse, økt moral, rettferdighet, likhet og legitimitet (Moussalli 1999: 7). Mange av disse mulighetene understrekes også eksplisitt i *Islams fundament* og *Milepæler*. Moussallis funn vil derfor kunne kaste lys over de to kapitlene med tekstanalyse i oppgaven. Etter gjennomgangen av Moussallis teori, vil jeg gjennomgå Hedins teori om *tawhīd*-læren¹⁷. Betegnelsen *tawhīd*-læren tyder på at det sammen med bruken av *tawhīd*, følger et sett av andre ideer og betegnelser. Funnene til Hedin vil bidra både til analysen av de litterære kildene og til analysen av kontinuitet og forandring, som følger i oppgavens femte kapittel. Til slutt i dette kapitlet vil Lincolns begreper maksimalisme og motstandsreligion gjennomgås. Begrepene vil hovedsaklig brukes i analysen av kontinuitet og forandring.

2.1 Diskursanalyse

Diskurs dreier seg om at språket er strukturert i visse mønstre som våre utsagn følger innenfor ulike sosiale domener (Jørgensen og Phillips 1999: 9). Diskursanalyse er en analyse av disse mønstrene. De diskursanalytiske tilgangene fokuserer på at betydning skapes gjennom diskurs, og på at våre ytringer spiller en aktiv rolle i å skape og forandre omverdenen. Diskursanalyse er kritisk forskning, der man fokuserer på maktrelasjoner, samtidig som man framhever mulighetene for å oppnå sosial forandring. Jørgensen og Phillips 1999 beskriver tre tilganger til diskursanalysen; diskursteori, diskurspsykologi og Faircloughs kritiske

¹⁷ Hedin bruker denne betegnelsen, for eksempel i Hedin 1988: 57.

diskursanalyse.¹⁸ Tilgangene har en del likhetstrekk, og de vil også kunne kombineres (Jørgensen og Phillips 1999: 11-14). Alle tilgangene hviler på et sosialkonstruksjonistisk grunnlag, der det understrekes at menneskers syn på og kunnskap om verden er kulturelt og historisk betinget. Kunnskap skapes gjennom sosial interaksjon, med oppbygging av felles sannheter og kamp om hva som er sant og falsk. Innenfor et bestemt verdensbilde vil enkelte handlinger bli sett på som naturlige, mens andre handlinger derimot blir sett på som unaturlige. På en tilsvarende måte forsøker Mawdudi og Qutb å bruke språket slik at deres forståelse av islam skal framstå som den naturlige.

Diskurspsykologi og kritisk diskursanalyse knytter seg i større grad enn diskursteorien til hverdagslivets diskursive praksis (Jørgensen og Phillips 1999: 158). Selv om den kritiske diskursanalysen fokuserer på diskurs som tekst, knyttes dette fokuset hovedsakelig til tekst i massemedia eller intervju. Ved bruk av kritisk diskursanalyse må man i tillegg til tekstanalyse også analysere ikke-diskursive sosiale og kulturelle relasjoner ved hjelp av for eksempel sosiologiske teorier eller kulturteorier. Tilgangen blir etter mitt syn derfor for omfattende for bruk på de litterære kildene som skal analyseres i denne oppgaven. Jørgensen og Phillips understreker også at den kritiske diskursanalysen er omfangsrik (Jørgensen og Phillips 1999: 152). Diskursteorien ser på sin side på alle sosiale praksiser som diskursive (Jørgensen og Phillips 1999: 29). Diskursen kan være tekst og tale, eller materiell. Teorien har sin bakgrunn hos to politiske tenkere, Laclau og Mouffe, og mange av dens begreper vil derfor kunne brukes til å analysere de to valgte politiske, islamske tekstene. Begrepene knutepunkt og flytende betegner vil spesielt kunne kaste lys over diskursføringa til Mawdudi og Qutb. I oppgaven vil det i tillegg gjøres bruk av muligheten som Jørgensen og Phillips understreker, til å låne aktuelle begreper fra Fairclough.

2.1.1 Diskursteori

Hovedverket til diskursteorien, *Hegemony and Socialist Strategy*, er skrevet av Ernesto Laclau og Chantal Mouffe og kom første gang ut i 1985. Informasjon om diskursteorien vil i denne oppgaven hentes både fra dette verket og fra Jørgensens og Phillips' forskningsbidrag *Diskursanalyse som teori og metode* (1999). Det sistnevnte bidraget viser i større grad enn det førstnevnte hvordan diskursteorien kan anvendes på et konkret materiale, ikke minst på et tekstmateriale.¹⁹ Jørgensen og Phillips bidrar også til å sette diskursteorien inn i en større teoretisk ramme. Diskursteorien kan knyttes til poststrukturalistisk språkfilosofi, der det

¹⁸ Faircloughs kritiske diskursanalyse vil omtales kun som kritisk diskursanalyse.

¹⁹ Se for eksempel Jørgensen og Phillips 1999: 65ff.

understrekes at adgangen til virkeligheten går gjennom språket (Jørgensen og Phillips 1999: 17). Innen diskursteorien betegner *artikulasjon* den handlingen som setter ulike tegn i forbindelse med hverandre. På denne måten får tegnene mening. Tegnene struktureres som om de hadde en fast og entydig struktur, og de fastlagte tegnene kalles *momenter* (Laclau og Mouffe 2001: 105). Momentenes betydning holdes fast ved at de er forskjellige fra hverandre på bestemte måter. *Elementer* er på sin side flertydige tegn. Diskursen forsøker å gjøre elementer om til momenter, for dermed å omgjøre flertydighet til entydighet. Laclau og Mouffe understreker imidlertid at "the transition from the 'elements' to the 'moments' is never entirely fulfilled" (Laclau og Mouffe 2001: 110). Tegn vil derfor aldri være helt fikserte. Det vil være interessant å se nærmere på hvordan Mawdudi og Qutb går fram i forsøket på å fastlåse tegn og dermed gi dem fikserte betydninger. En slik analyse vil kunne fortelle hvordan Mawdudi og Qutb går fram for å framstille sin forståelse av islam som den rette.

Framgangsmåte for analyse av primærkildene

Den konkrete analysen innledes med å identifisere det som Laclau og Mouffe kaller for *nodal points* (Laclau og Mouffe 2001: 112), eller knutepunkter som det kan kalles på norsk. Knutepunkter er privilegerte diskursive tegn, som andre tegn ordnes rundt, og i stor grad får sin betydning i forhold til. Med andre ord kan knutepunktene kalles for privilegerte momenter, selv om de som andre momenter aldri vil være fullstendig fikserte. Problematisering rundt graden av fiksering vil ikke være sentral for oppgaven. Det er likevel viktig å understreke at fikseringa ikke kan være total, da det er denne potensielle flertydigheten som muliggjør at tegn kan brukes på nye måter. Dersom det ikke hadde fantes en mulighet for flertydighet, ville ikke Mawdudi og Qutb ha kunnet bruke språket for å skape ny mening. En diskursanalyse av primærkildene ville dermed ha vært forgjeves. Analysen av knutepunkter i primærkildene sier mye om hvilke begreper Mawdudi og Qutb mener er sentrale for at deres forståelse av religionen skal framstå som "den rette". Videre vil analysen fortelle hvordan Mawdudi og Qutb går fram for å skaffe seg definisjonsrett over begreper. Til slutt i analysen av knutepunkter vil det være interessant å se nærmere på hvordan andre tegn knyttes til knutepunktene, og hvordan enkelte tegn tenderer å dukke opp sammen. Tegn som dukker opp sammen, kalles *kollokasjoner* (Olsen 2006: 68). Olsen understreker at dette begrepet er spesielt nyttig i analysen av tekster. Etter hvert vil ord og tegn kunne bli innforstått i diskursen, slik at man ikke spesifikt trenger å nevne dem. Gjentakelse gjør på denne måten ord transparente og selvfølgelige.

Samtidig som diskurser etableres ved at tegn fikseres, innebærer denne fikseringa at alle andre betydninger som tegnene kan ha, utelukkes. Mulighetene som utelukkes, kalles *det diskursive felt* (Laclau og Mouffe 2001: 111). Jørgensen og Phillips legger til begrepet *diskursorden*, for å tydeliggjøre forskjellen mellom all mulig utelukket betydningsdannelse, kalt det diskursive felt, og det avgrensede antallet diskurser som kjemper i samme terreng som den diskursen man undersøker, diskursordenen (Jørgensen og Phillips 1999: 69). I oppgaven vil det være naturlig å fokusere mer på diskursordenen enn på det diskursive felt. Det er kun diskurser som kjemper i samme terreng som kan underminere den aktuelle diskursen, og dermed ødelegge entydighet. Antagonisme er et annet ord for konflikt, og begrepet betegner at diskurser støter sammen (Laclau 1990: 17). Sammenstøtet skjer på diskursordenens nivå. I analysen er det sentralt å se på hvordan forfatterne setter opp antagonismer i sine tekster, slik at forfatterne kan stille sin forståelse av islam opp som motsetning til alternative oppfattelser av virkeligheten. Antagonismer mellom forfatternes diskurs og andre diskurser vil ikke analyseres.

Diskursiv kamp er et sentralt begrep i diskursteorien (Jørgensen og Phillips 1999: 15). På mange måter viser begrepet til noe av det samme som antagonismer mellom diskurser. Diskursiv kamp betegner at ulike diskurser i diskursordenen kjemper mot hverandre for å fastlåse språkets betydning på hver sin måte, og dermed oppnå hegemoni. Hegemoni er den representasjonen av virkeligheten som har forrang framfor andre. I oppgaven vil det fokuseres på hvordan Mawdudi og Qutb bruker språket i et forsøk på å oppnå hegemoni for sin religionsforståelse, men det vil i mindre grad undersøkes om de gjennom diskursiv kamp faktisk lykkes med å oppnå hegemoni. Et slikt fokus forutsetter en omfattende analyse av en rekke religiøse, politiske og vitenskapelige debatter i Mawdudis og Qutbs levetid. Oppgavens hovedmål er derimot å analysere den konkrete språkbruken i *Islams fundament* og *Milepæler*. Laclau og Mouffe utviklet sin teori ved å dekonstruere andre teoribygninger. På samme måte vil analysen innebære en viss dekonstruksjon av de litterære kildene, slik at det Jørgensen og Phillips kaller uargumenterte antakelser og indre motsetninger kan avdekkes (Jørgensen og Phillips 1999: 34). Mønstre i utsagn kan fortelle om hvordan Mawdudi og Qutb forsøker å bygge opp sannhet. Analysen av diskursorden og diskursiv kamp vil for øvrig begrense seg til å identifisere flytende betegner, intertekstualitet og interdiskursivitet.

Begrepet *flytende betegner* er hentet fra Laclau, og det karakteriserer elementer som i særlig grad er åpne for forskjellige betydningstilskrivninger (Laclau 1990: 28). Ulike aktører innenfor diskursordenen forsøker å investere de flytende betegnerne med ulikt innhold, i et forsøk på å gjøre dem om til momenter i sin diskurs. De flytende betegnerne gir dermed et

bilde både av diskursorden og av diskursiv kamp. Jørgensen og Phillips viser også til at de flytende betegnerne er knutepunkter i den enkelte diskurs (Jørgensen og Phillips 1999: 39). Identifisering av flytende betegner vil kunne fortelle om diskurser Mawdudi og Qutb er i konflikt med. Den vil også kunne fortelle om begreper som Mawdudi og Qutb mener det er viktig å forbinde med sin forståelse av islam. Tegn som framstår som flytende betegner vil kunne være hentet fra andre diskurser, og forfatterens formål med bruken av dem kan være å tiltrekke seg nye støttespillere. Analysen av flytende betegner vil kunne fortelle mye om Mawdudis og Qutbs framgangsmåte for å skape mening. I tillegg til å identifisere de flytende betegnerne, vil det være interessant å se på forholdet mellom knutepunkt som er flytende betegnerne og knutepunkt som i mindre grad er flytende betegner. På denne måten kan man vurdere hvilken av disse formene for knutepunkter som er mest sentrale i diskursen. En slik vurdering vil kunne fortelle om diskursen sentrerer rundt elementer som i større eller mindre grad er åpne for betydningstilskrivninger. I forlengelsen av identifiseringa av flytende betegner, kan man også se nærmere på hvilke tegn som antas å ha relativt fastlagte betydninger innenfor diskursordenen. Disse tegnene kan kanskje kalles for diskursordenens momenter. Diskursordenens momenter vil likevel i mindre grad kunne fortelle hvordan Mawdudi og Qutb bruker språket på en ny måte.

Begrepene *intertekstualitet* og *interdiskursivitet* lånes fra Fairclough, og gjennom å bruke begrepene i analysen vil man få et redskap for å belyse hvordan Mawdudis og Qutbs språkbruk er influert av den islamske tradisjonen og av andre diskurser. Det førstnevnte begrepet viser til hvordan tekster trekker på andre tekster, mens interdiskursivitet viser til hvordan diskurser trekker på andre diskurser. Begrepene kan dermed brukes til å vise både reproduksjon og forandring (Jørgensen og Phillips 1999: 144). Begrepene vil kunne bidra til å gi en oversikt både over hvordan Mawdudi og Qutb reproducerer eller forandrer tegn fra den islamske tradisjonen, og over hvordan forfatterne kan ta i bruk tegn fra andre diskurser for å få fram nye forståelser av islam. Språkbruk og meningsdannelse står i fokus for analysen, og gjennom å se på hvordan forfatterne prøver å reprodusere eller forandre tegn, kan forfatternes måte å skape mening på kartlegges. Jørgensen og Phillips viser til hvordan diskursteorien bruker *artikulasjon* på en stort sett lik måte som den kritiske diskursanalysen bruker *intertekstualitet* (Jørgensen og Phillips 1999: 145). Jeg vurderer artikulasjon til å være et videre begrep enn intertekstualitet, da begrepet som det tidligere har blitt vist til, omtaler all italesettelse av tegn. Intertekstualitet er på sin side et aspekt i artikulasjonen. Betegnelsen intertekstualitet vil i større grad enn betegnelsen artikulasjon kunne belyse hvordan forfatterne bruker og omformer tegn fra andre islamske tekster. Interdiskursivitet betegner som vi har

sett, hvordan forfatterne gjør bruk av tegn fra andre diskurser. Begrepet virker å ha mye til felles med begrepet flytende betegnere. Flytende betegnere viser også til tegn som diskursen har felles med andre diskurser. Forskjellen mellom begrepene er tilsynelatende at interdiskursivitet ikke nødvendigvis dreier seg om sentrale tegn som i stor grad er åpne for andre betydningstilskrivninger, men mer generelt om hvordan språkbruken trekker på andre diskurser. Analysen av intertekstualitet og interdiskursivitet vil ha det samme fokuset som analysen av diskursiv kamp og flytende betegnere. Det dreier seg om forfatternes bruk av språket for å skape mening, ikke om hvorvidt forfatterne faktisk oppnår hegemoni for sin bruk.

Sosiale grupper og forfatternes språklige virkemidler

Subjekter og sosiale grupper ansees også som skapt i diskurser, og de vil dermed også være med i den diskursive kampen. Som Jørgensen og Phillips understreker, er det sentralt å identifisere hvilke individuelle og kollektive subjektposisjoner de diskursive strukturer utpeker som relevante (Jørgensen og Phillips 1999: 59). I henhold til primærkildene vil det være interessant å se på hvilke knutepunkter og flytende betegnere identiteten ordnes rundt, og hvordan disse innholdsutfylles i forhold til andre identitetstegn. Videre vil det være interessant å undersøke hvor mange ulike identiteter som tilbys i primærkildene, og hvilke handlingsmuligheter som knyttes til identitetene. Forfatterne kan sette ulike identiteter opp som antagonismer, slik at den identiteten forfatteren ønsker å tilby leseren, ikke er forenlig med alternative identiteter. På denne måten motarbeides meningsmangfold. Et vanlig virkemiddel er at andre grupper italesettes med generaliseringer med negativt fortegn, noe som igjen vil skape et trygt og positivt bilde av egen gruppe (Jørgensen og Phillips 1999: 180ff). I analysen vil det være interessant å se på slike inklusjons- og eksklusjonsmekanismer. De nevnte mekanismene fører til at indre motstand usynliggjøres, mens skillet mellom innenfor og utenfor forsterkes.

Forfatterne kan bruke flere ulike virkemidler for å oppnå det som i diskursteorien kalles *objektivitet*. Objektivitet betegner fast etablerte diskurser, der diskursenes forgjengelighet er tilslørt (Jørgensen og Phillips 1999: 47f). Hegemoniske intervensjoner kan medføre at én oppfattelse av verden vil stå igjen som den naturlige. Ved å ta i bruk en kategorisk eller objektiv modalitet kan forfatternes fortolkning framsettes som objektiv sannhet. *Modalitet* betyr måte og viser til talerens grad av tilslutning, eller affinitet, til en setning (Jørgensen og Phillips 1999: 95). Også dette begrepet lånes fra Fairclough. Det vil for eksempel være forskjell på modaliteten i setningene ”været er fint” og ”jeg synes været er

fint”. Ved å bruke en objektiv modalitet vil leseren kunne få inntrykk av at diskursen er fastlåst og ikke midlertidig. Det vil ikke være mulig å vurdere om forfatterne lykkes med å skape dette inntrykket overfor leseren, men forfatterens forsøk på å fastlåse språket på denne måten vil undersøkes. Gjennom å låne begreper fra Fairclough vil man få et verktøy til å undersøke virkemidler forfatterne kan gjøre bruk av for å skjule sin egen stemme samtidig som de tilslører muligheten for flertydighet.

2.2 Religionsvitenskapelige teorier

2.2.1 Moderat og radikal islamsk fundamentalisme

I boka *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: the Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State* har Ahmad S. Moussalli (1999) skrevet om hvordan fundamentalister gjør bruk av islamske begreper i diskursene sine. Moussalli viser i forskningsbidraget sitt hvordan begrepenes potensielle flertydighet utnyttes, slik at fundamentalistene kan kreve handling og utskiftning av styresmakter. Funnene til Moussalli kan brukes som et teoretisk grunnlag for analysen av våre litterære kilder. Det kan undersøkes om Mawdudi og Qutb bruker noen av de samme framgangsmåtene som Moussalli beskriver for å skape mening gjennom diskurs. Moussalli trekker flere steder fram Mawdudi og Qutb som eksempler, selv om han ikke bidrar med noen systematisk analyse av deres tekster. Moussalli bruker mye plass på *tawhīd*-begrepet, i tillegg til at han også skriver om *tawhīd*s politiske artikulasjon, *hākīmīya*. *Hākīmīya* er et sentralt begrep i *Milepæler*. Moussalli viser til at *hākīmīya* kan knyttes til islams universalitet, der det understrekes at Gud har absolutt suverenitet over hele universet, og ingenting annet i universet kan ha kontroll over noe annet (Moussalli 1999: 59). Dermed kan Guds herredømme, *hākīmīya*, stilles opp mot menneskelig herredømme, og med henvisning til monoteismen kan det sistnevnte avfeies som illegitimt.

Ny historieforståelse og konflikt med tradisjonen

Moussalli viser til hvordan fundamentalistdiskursene er historisk utviklet, selv om de transformeres til metahistoriske diskurser som påstås å være gyldige i alle historiske epoker og i alle samfunn (Moussalli 1999: 5f). Diskurser som delvis er utviklet på grunn av samfunnsforhold i det 20. århundre, henviser til det islamske samfunnet i det syvende århundret som modell i argumentasjonen for en universell, tidløs orden. Fundamentalistene Moussalli skriver om, vil ofte kunne avvise at historien etter den gylne tida uttrykker Guds vilje. Denne formen for historiefornektelse henger sammen med et synspunkt om at mennesker selv må ta ansvar for egne liv (Moussalli 1999: 45). I stedet for passivt å vente på

frelsen, for eksempel gjennom spiritualiserte religionsformer, skal frelse oppnås gjennom aktiv, religiøs handling. Med andre ord kan man trolig si at menneskene må handle for å underkaste seg Guds vilje i dette livet, da historien ikke i seg selv er et uttrykk for denne viljen. Historiefornektelsen vil derfor kunne innebære et krav om at mennesker aktivt må bidra til å endre samfunnsforholdene, for eksempel ved å fjerne den eksisterende politiske ledelsen. Det er viktig å kaste lys over forholdet mellom idealisert historie, fornektelse av den senere historien, og forkastelsen av det nåværende samfunn i *Islams fundamenter* og *Milepæler*. Dette kan skape en forståelse for hvordan Mawdudi og Qutb går fram for å skape metahistoriske diskurser.

Den formen for historiefornektelse som Moussalli beskriver er dessuten knyttet til et ønske om å understreke behovet for å nytolke Koranen og sunnaen. Både modernister og fundamentalister kan nekte for deler av den islamske tradisjonen (Moussalli 1999: 29ff). Modernistene kan for eksempel vise til at tanker fra middelalderen ikke er vitenskapelige. Fundamentalistene ser på sin side på historien som korrupt. Gjennom å framsette slike synspunkt på tradisjonen kan begge disse gruppene argumentere for nytolkning. Nytolkning vil øke potensialet for å bruke religionen diskursivt for å skape ny mening. Moussalli fokuserer dessuten på hvordan fundamentalistene bruker doktriner som er forankret i den islamske historien, for å motivere for forandring i dagens samfunn. Bruken av *tawhīd*-begrepet trekkes fram som et eksempel på dette. Begrepet kan brukes om det nåværende, samtidig som forbindelsen til den gylne og suksessfylte fortida understrekes (Moussalli 1999: 8). Forbindelsen mellom historiefornektelse og bruk av doktriner for å vekke historisk og nåværende bevissthet kan imidlertid på sett og vis fortone seg paradoksal. Selv om *tawhīd*-begrepet er kjent fra den islamske historien, stammer det fra tida etter de rettlejede kalifene. Denne tida forbindes med forfall og manglende enhet. Likevel viser dette paradokset nettopp det faktum at begreper kan skifte innhold over tid. Gjennom at begrepene innholdsutfylles på en ny måte, kan de brukes i den politiske, islamske diskursen. Et annet paradoks som kan påpekes er forbindelsen mellom betegnelsen ”fundamentalist”, som Moussalli gjør bruk av, og det faktum at ”fundamentalistene” bruker begreper som ikke finnes i Koranen og sunnaen for å skape politisk mening. ”Fundamentalisme” innebærer ofte en bokstavelig tolkning av Koranen. En bokstavelig tolkning vil imidlertid ikke på samme måte kunne være forenlig med å gi senere islamske begreper nytt innhold.²⁰

²⁰ Vurderinger omkring bruken av betegnelsen ”fundamentalisme” er ikke i seg selv sentralt i oppgaven. Likevel vil en mer presis betegnelse på Mawdudi og Qutb fortelle mer om hvordan de går fram for å skape mening diskursivt. Av denne grunn gjennomgås bruken av ulike betegnelser under pkt. 5.2.1.

En politisk enhetslære

Moussalli viser til at *tawhīd* har blitt utviklet slik at begrepet kan knytte sammen politikk, økonomi, etikk, teologi og alle andre aspekter av livet (Moussalli 1999: 31). Begrepet kan dermed tilsynelatende bidra til å gi alle aspekter av menneskelivet religiøs signifikans. Etter omtalen av *tawhīd*-begrepet legger Moussalli til at Gud i denne konteksten omgjøres til den ultimate legitimiteten i det politiske liv. Moussalli hevder at fundamentalistdiskursen er sentrert rundt *tawhīd* og guddommelig *hākīmīya* (Moussalli 1999: 33f). Mawdudi og Qutb trekkes fram som eksempler på fundamentalister som ikke bare mener at Gud skal gi lover, men som også mener at samfunnets generelle fokus skal være Gud. Moussalli skriver dessuten at fundamentalister kan gjøre bruk av *tawhīd*-begrepet for å nekte for den teoretiske og praktiske muligheten for dialog og kompromiss (Moussalli 1999: 35ff). Dette har med synet på enhet og helhet å gjøre, og statsledere som ikke retter seg etter enhetsideologien, bør fjernes ved hjelp av revolusjon. I denne sammenhengen vil revolusjon innebære den totale utslettelse av alle menneskelige styresystemer. Tidligere kunne muslimer akseptere urettferdige ledere, men nå ble det en etisk plikt å bekjempe disse (ibid.).

Det revolusjonære perspektivet medfører at det er viktigere for fundamentalistene å skape et muslimsk samfunn enn å utvikle en koherent teori. Skapinga av et slikt muslimsk samfunn kaller Moussalli "*tawhīd in action*" (Moussalli 1999: 37). Betegnelsen "*tawhīd in action*" er interessant, og den kan trolig forbindes med at Moussalli senere skriver at sann kunnskap innen fundamentalistdiskursen fører med seg handling (Moussalli 1999: 50f). "*Tawhīd in action*" kan på denne måte innebære at det sekulære skal forandres til religiøst, og at islams budskap skal nå ut til alle mennesker. Det vil undersøkes om et tilsvarende handlingsperspektiv finnes i de litterære kildene. "*Tawhīd in action*" understreker at *tawhīd*-begrepet brukes som et politisk redskap. Moussalli skriver at politisk islamsk styre innebærer å styre på bakgrunn av den islamske loven (Moussalli 1999: 43). Forbindelsen mellom enhetslæren og den islamske loven må derfor undersøkes i de litterære kildene.

Hedin 1988, som gjennomgår nedenfor, behandler muslimsk apologetisk litteratur hvor mennesket omtales som naturlig muslim. Moussalli viser også til at natur spiller en avgjørende rolle i å formulere sannheten for fundamentalister som al-Banna, Qutb og Yasin (Moussalli 1999: 52). Islams sannhet utledes i denne sammenheng fra religionens harmoni med naturnormer og menneskelig *fitra*. *Fitra* innebærer at alle barn er født som muslimer.²¹ Islam er både en del av universet og et uttrykk for sann natur. Til grunn for diskursene hos en

²¹ Esposito 2003: "Fitra" i *The Oxford Dictionary of Islam*.

del fundamentalister ligger det et synspunkt om at rene islamske doktriner er blitt hindret i å utvikle seg på grunn av filosofisk innflytelse utenfra (Moussalli 1999: 53). Ved å blande religion og filosofi har man gått bort fra den naturlige religionen. En slik forståelse vil kunne rive grunnen under tradisjonell teologi og gi legitimitet for nytolkning. Mennesket vil ikke reises til sin naturlige plass, og hedenskapet vil ikke være over, før alle verdens folk har bøyd seg for Guds guddommelighet. *Tawhīd* spiller en viktig rolle i å formulere en fundamentalistisk, politisk diskurs med et slikt utgangspunkt (Moussalli 1999: 55ff). Å reise mennesket til sin naturlige plass, er et mål i seg selv. Da målet med livet finnes i dette livet, kan fundamentalistene tone ned skillet mellom dette livet og det kommende.

Det har tidligere blitt vist til tilsynelatende paradokser i fundamentalistdiskursen. Fundamentalister er ofte kjent for å være ekskluderende, men samtidig hevder de universalitet og enhet. Moussalli viser til at bruken av *tawhīd* på samme tid er forenende og splittende: "Although *tawhid* is profoundly a unifying doctrine in principle, in practice it may lead to duality" (Moussalli 1999: 66). Denne dualismen kommer til syne ved inndelingen i islams hus og krigens hus. Enhet konstrueres for å kunne dele i islams hus og krigens hus, og dermed kan konstruksjonen av enhet kunne sies å være noe paradoksal. Fundamentalistiske teoretikere behandler *tawhīd* som en doktrine som gjør politisk styre ved mennesker til et opprør mot Gud (Moussalli 1999: 181). Mens fundamentalister kaster tvil over moderne epistemologi, adopterer de mange moderne begreper og bruker disse for å utfordre konstruksjonene til middelaldersk og klassisk islamsk tenkning. Moderne teorier adopteres og tilpasses til den fundamentalistiske diskursen, uten at fundamentalistene bekjenner seg til verken vestlig modernitet eller islamsk tradisjon. Den vestlige moderniteten forbindes med kolonialisme og imperialisme, og den islamske tradisjon knyttes til forfall og svakhet (Moussalli 1999: 182f). Ved likevel å gjøre bruk både av moderne begreper og begreper fra tradisjonen, kan fundamentalistene akseptere teknologi, vitenskap og institusjoner som kan øke muslimenes makt, samtidig som de på denne måten henter religiøs legitimering: "Bringing together Western technology and Islamic morality suggests to the fundamentalists the possibility of a universally moral and materially advanced global world order" (Moussalli 1999: 186).

2.2.2 Tawhīd og islam som den naturlige religionen

I Christer Hedins avhandling "Alla är födda muslimer" (1988) analyserer han det han kaller *tawhīd*-læren. Det er interessant å se nærmere på hvilke begreper og ideer Hedin mener er inkludert i denne læren. Selv om Hedin ikke på samme måte som Moussalli understreker begrepens bruk i diskurser, vil Hedins funn kunne bidra både i analysen av Mawdudis og

Qutbs diskursive oppbygging av språket og i analysen av deres intertekstualitet. Dermed vil Hedins teorier kunne brukes i alle de tre neste kapitlene av denne oppgaven. Undertittelen til Hedins avhandling ”Islam som den naturlige religionen enligt fundamentalistisk apologetik” viser til at brukerne av *tawhīd*-begrepet innen den fundamentalistiske apologetikken også konstruerer islam som den naturlige religionen. Et slikt perspektiv er framtreddende både i *Islams fundament* og *Milepæler*, og Hedins funn kan dermed kaste lys over tematiseringa rundt islam som den naturlige religionen hos Mawdudi og Qutb. På en tilsvarende måte som Moussalli, fokuserer Hedin på de ulike tekstenes skriftlige innhold, framfor analyse av utbredelse og gjennomslagskraft (Hedin 1988: 10). Hedin viser til at denne innfallsvinkelen stort sett er utforsket.

Fornuft og kunnskap

Hedin skriver at kunnskap og forståelse har vært i fokus for islam helt fra Muhammads tid (Hedin 1988: 10f). Fornektelse av religionen blir dermed også en intellektuell brist. Ut fra en slik forståelse kan den islamske apologetikken gjøre bruk av resonnerende argumenter og vende seg til lesernes og tilhørernes fornuft. I argumentasjonen som tar utgangspunkt i fornuften, forsøker man også å vise at islam er den naturlige religionen. Læren om islam som den naturlige religionen, har sin bakgrunn i læren om Guds enhet og i synet på mennesket som Guds stedfortreder, som henger sammen med denne læren (Hedin 1988: 19). Disse læresatsene kan gjenkjennes som to av de tre politiske prinsippene til Mawdudi, *tawhīd* og *khilāfa*.²² Ifølge Hedin har åpenbaring og fornuft aldri blitt sett på som noen motsetning i islam (Hedin 1988: 26f). Ordet ”forstå” nevnes da også flere ganger i Koranen. I tillegg er man kjent med at det tidlig ble brukt fornuft for å tolke åpenbaringa. Likevel var bruken av fornuft omdiskutert, og Ibn Hanbal avviste for eksempel *qiyas*, og henviste i stedet til *hadith* (Hedin 1988: 28).

Hedin gjennomgår det historiske forholdet mellom fornuft og åpenbaring i islam. Han viser til at konflikten mellom tro og vitenskap slik man kjenner den fra Europa etter opplysningstida, ikke fikk noen motsvar i den islamske verden (Hedin 1988: 32). Utviklinga gikk senere her. Ibn Taymīya (d. 1328) trekkes imidlertid fram, da han i mange hundre år etter sin død holdt diskusjonen om fornuft og åpenbaring levende. Han var en kontroversiell teolog fra den hanbalittiske skolen. Ibn Taymīya ønsket å holde seg til kunnskapen som Gud hadde anvist, Koranen og sunnaen. Reaksjonen mot bruken av fornuften som kom med

²² Det tredje prinsippet er risāla, profetisk utsendelse. Risāla er mediet som vi har mottatt Guds lov gjennom (Mawdudi 1986: 30).

wahhabismen på 1700-tallet, skal ha vært inspirert av ham. På 1800-tallet møtte de muslimske områdene vestlige måter å tenke på, og på denne tida følte mange seg forpliktet til å vise at islam er overens med fornuften (Hedin 1988: 33). Den fundamentalistiske apologetikken bygger videre på den hanbalittiske respekten for åpenbaringa og på synspunktet om at islam er overens med fornuften. Dermed føres to tidligere motstridende tråder sammen i apologetikken.

Tawhīd-begrepet

I kapitlet “Gud och människa” (Hedin 1988: 57-91) vier Hedin mye plass til begrepet *tawhīd*, og han understreker at Gud er én og at hans skapelse er en enhet ifølge den apologetiske litteraturen. Hedin skriver at *tawhīd*-læren inneholder en forestilling om at Skaper og skaperverk må holdes strengt atskilt (Hedin 1988: 60). Det skapte kan aldri bli som Skaperen. Den kristne inkarnasjonslæren vil for eksempel være et brudd med prinsippet om at det skapte aldri kan bli som Skaperen. *Tawhīd*-læren kan på denne måten brukes til å påpeke feil ved andres gudsforståelse. Den rene monoteismen som *tawhīd* er uttrykk for, innebærer at Gud er den eneste lovgiveren. Å hevde noe annet vil i denne sammenheng innebære at mennesket stilles ved Guds side. Dermed blandes Skaper og skaperverk. Monoteismen er islams mest grunnleggende tanke, og ved å beskyldte meningsmotstandere for å bryte med monoteismen, får man et effektivt virkemiddel der motstandere kan anklages for den verste formen for vantro. Her ligger mye av det diskursive potensialet til *tawhīd*-begrepet. Hedin skriver at alle grunntanker i den apologetiske fundamentalismen kan utledes fra *tawhīd-læren*, og at læren derfor kan brukes som kampsignal eller fasit for hele virksomheten (ibid.).

Tawhīd-begrepet brukes til å vise islams overensstemmelse med den naturlige religionen og til å framheve fundamentalismens overlegenhet over både modernisme og tradisjonisme (Hedin 1988: 61). Ved å framheve denne overlegenheten kan de som henviser til *tawhīd*, også understreke behovet for nytolkning av kildene. På samme måte som det er viktig for Mawdudi og Qutb, er det også viktig for brukerne av *tawhīd*-læren å bygge opp under legitimiteten til nytolkning. Det har tidligere i dette underkapitlet blitt vist til hvordan fundamentalister setter religionen i forbindelse med fornuften. Som Hedin skriver, vil dualisme på samme måte ikke bare vise manglende tro, men rett og slett dumhet (ibid.). Argumentasjonen mot meningsmotstandere blir dermed ytterligere forsterket. De fundamentalistiske apologetene bruker *tawhīd*-begrepet til å argumentere for at Skaperen har en vilje med skapelsen, og at skapelsen er god (Hedin 1988: 62). Menneskene kan dessuten foredle skapelsen til større fullkommenhet. At menneskene kan foredle skapelsen til større

fullkommenhet, innebærer at mennesket settes i en særstilling. De er Guds stedfortredere, de har fri vilje til å handle eller å la være å handle slik Gud vil, og de har dermed også ansvar for egne liv. Hedin kommenterer at brukerne av *tawhīd-læren* ofte beskriver menneskets oppgaver på en måte som virker nokså løst forbundet med *tawhīd*, men at man likevel legitimerer det man skriver ut fra dette begrepet (Hedin 1988: 63). Begrepet kan dermed sies å ha legitimerende effekt.

Bruken av *tawhīd* innebærer ikke bare Guds enhet, men som vi har sett, også skapelsens enhet. Begrepet brukes dessuten til å avvise dualisme mellom ånd og materie, eller mellom kropp og sjel. Fundamentalistene mener at kristendommen gjør et slikt skille, og at de kristne dermed fornektet at Gud er materiens skaper (Hedin 1988: 63). Argumentet til fundamentalistene er rent diskursivt, da de ser bort fra at kristne læresatser understreker at Gud også er materiens skaper. Målet for de apologetiske fundamentalistene synes å være å påvise at alle former for dualisme medfører at man bryter med monoteismen. Materien skal anvendes, på den måten Gud har sagt, hvis ikke er man polyteist. Siden materien skal anvendes, avvises også askese. Mennesker som skiller mellom religiøs og verdslig, kan også beskyldes for dualisme, og dermed for å bryte med monoteismen. Alt er skapt av Gud, og en spiritualisert religionsform er *shirk* – oppdeling av den guddommelige makten. Selv om det innen islam finnes hellige tider, plasser og riter, betyr ikke dette at andre steder og tider i mindre grad tilhører Gud. Hele livet er hellig, og alle handlinger skal være i Guds tjeneste. Dersom noe ikke angår Gud, må det finnes en annen skaper, og dermed har man polyteisme. På denne måten kan de apologetiske fundamentalistene bygge opp argumentasjonen sin for å beskyldte meningsmotstandere for å bryte med monoteismen. Gud har skapt alt, og han har en mening med hele skaperverket. Dette synspunktet medfører at meningen med livet ikke finnes utenfor livet på jorda. Individuell perfeksjon i dette livet er mulig, og framgang i dette livet beror på om man følger *tawhīd*.

Tawhīd ansees å være den eneste formen for monoteisme som er tenkbar og konsekvent (Hedin 1988: 64). Det er kun Gud som kan ha egen makt, og det er han som delegerer makt til andre. Satan eller Djevelen har derfor ikke noen framtreddende plass hos Hedins analyseobjekter. Ondskap i menneskets liv, er handlinger som ikke utføres, ofte på grunn av manglende kunnskap. Forbindelsen mellom manglende handling og manglende kunnskap kan sammenliknes med Moussallis understrekning av at handling er kunnskap. Hedin viser til at henvisninger til Satan eller Djevelen kan forekomme blant de apologetiske fundamentalistene, men at disse henvisningene ofte skjer i tilknytning til Koransitat, eller ved referat av andre religioners forestillinger (ibid.). Djevelen kan være et talesett eller et litterært

uttrykk. Da Gud er den eneste skaperen, vil kampen mot Djevelen aldri være en jevnbyrdig kamp. Hedin skriver at den virkelige Gud står mot en ape som vil etterlikne Gud. Den onde makten er uvirkelig og eksisterer kun som en illusjon i ukyndige menneskers tanker (Hedin 1988: 65). Kunnskap, fornuft og logikk bygger opp under tesen om at det kun finnes én Gud. Han er hele skapelsens Gud, hele menneskehetens Gud, hele verdens Gud og hele livets Gud. Læren om *tawhīd* vil på denne måten stå som en garantist for totaliteten som utmerker den fundamentalistiske tendensen innen islam, der det ikke gjøres noe skille mellom ulike deler av menneskenes liv eller vesen. Islam er for hele mennesket, gjennom hele livet (Hedin 1988: 66). Helhetstanken viser fram mot islams universalitet og islam som et sosialt, politisk og økonomisk program.

2.2.3 Maksimalisme og motstandsreligion

Bruce Lincoln har skrevet boka *Holy terrors: Thinking about Religion after September 11* (2003). Her belyses sider ved gruppe- og opposisjonsdannelse som kan utfylle teoriene til Moussalli og Hedin, og dermed bidra til analysen av de litterære kildene. I tillegg vil Lincolns begreper maksimalisme og motstandsreligion kunne kaste lys over Mawdudis og Qutbs forhold til tradisjonen og over deres grad av nyskapning. Maksimalisme betegner et syn på at religionen skal dekke hele den menneskelige eksistensen (Lincoln 2003: 5). Livet har dermed ikke noen ikke-religiøse aspekter. En slik betegnelse virker å passe godt overens med det synet på religionen som ble beskrevet av Hedin. At all dualisme avvises, innebærer som vi så, at hele livet får religiøs signifikans. På samme måte vil alle livets områder, som politikk og økonomi, være religiøse for maksimalisten. Selv de mest verdslige områder vil kunne gis religiøs signifikans. Begrepet maksimalisme er etter mitt syn langt mer presist enn betegnelsen ”fundamentalist”, som Moussalli og Hedin gjør bruk av. Det vil undersøkes om betegnelsen ”maksimalist” kan brukes på Mawdudi og Qutb, ut fra analysen av *Islams fundamenter* og *Milepæler*.

Når det gjelder gruppedannelse, medfører et maksimalistisk synspunkt på religionen en enten-eller tilhørighet. Enten følger man Gud i alle livets deler, eller så følger man ikke Gud i det hele tatt. Verden deles i to sfærer, med skarpe grenser mellom innenfor og utenfor, og autoriteten til inndelinga hentes fra en overmenneskelig kilde. Lincoln plasserer instruksjonsskriftet som terroristen Muhammad Atta etterlot seg etter 11. september, innenfor en større islamsk, maksimalistisk diskurs. Ifølge Lincoln inneholder diskursen en militant reformulering av en maksimalistisk tolkning av islam, der klare fiendebilder skapes både av andre former for islam, og spesielt av ”Vesten”. Lincoln mener at denne konstruksjonen av

”islam”, og av verden for øvrig, har røtter i Qutbs *Milepæler*, og at den kan spores videre til Det muslimske brorskapets grunnlegger, Hassan al-Banna, og til Mawdudi (Lincoln 2003: 12-16). Funnene til Lincoln kan dermed undersøkes opp mot funn i *Islams fundamenter* og *Milepæler*. Qutb er kjent for sin bruk av begrepet *jāhiliya*. For Atta blir USA den store Satan, en inkarnasjon av *jāhiliya*.

Religionens rolle i kulturen

Lincoln viser til hvordan identitet og tilhørighet utvikles i vekselvirkning med mennesker man har rundt seg (Lincoln 2003: 51-56). Grupper artikulerer og knytter til seg sine karakteristiske og definerende verdier gjennom de kulturelle komponentene morallære og estetikk. I tillegg legger Lincoln til en tredje komponent til kulturen, *religion*. Lincoln viser til at religionen gjennom henvisninger til det transcendent, vil ha kapasitet til å stabilisere vitale menneskelige behov (Lincoln 2003: 55f). Fram til opplysningstida spilte religiøs diskurs en sentral rolle innenfor de fleste menneskelige praksiser i den vestlige verden. Lite plass ble overlatt til autonom og sekulær morallære og estetikk. Disse områdene fikk sin autonomi etter opplysningstida. Reaksjonen mot religionen hadde blant annet sin bakgrunn i religionskrigene (Lincoln 2003: 57f). Den sekulære nasjonalstaten var et av opplysningstidas barn. Innenfor nasjonalstaten kom statens legitimitet fra folket, og ikke fra Gud. Folkesuverenitet vil ikke være forenlig med *tawhīd*-begrepet. Både Mawdudi og Qutb var kjent med tanker om nasjonalstaten, og ikke minst med nasjonalistisk ideologi, da nasjonalismen preget mange av kolonilandene i tida før og etter frigjøringa. Mawdudis og Qutbs religiøse diskurs er blant annet utviklet som en motstand mot nasjonalismen. Å gjøre bruk av *tawhīd*-begrepet utgjør en mulighet for å vise at den nasjonalistiske ideologien bryter med islams monoteisme.

Vitenskapen har ikke klart å stabilisere morallæren og estetikken på samme måte som religionen. Lincoln lanserer noen grunner til at det er slik.²³ Vitenskapen tilhører først og fremst en intellektuell elite, og den når dermed ikke ut til store deler av befolkningen. Dette står i en klar motsetning til religiøse institusjoner. En liknende sammenheng kan imidlertid kanskje finnes mellom *‘ulamā* og tradisjonell Koran-tolkning på den ene side, og den typen religiøse tekster som Mawdudi og Qutb representerer, som er langt mer tilgjengelige for lekmenn, på den andre siden. Lincoln argumenterer for at vitenskapen ikke har den samme graden av autoritet i befolkningen som religionen. Som Lincoln selv framlegger det, vil ikke ”a conclusion reached by very smart people after a lot of deep thought”, kreve den samme

²³ Lincoln 2003: s. 124. Både grunnene for vitenskapens manglende stabilisering av morallære og estetikk, samt sitatet senere i avsnittet er å finne i sluttnote 16 på denne sida.

respektfulle lydigheten som "God's word". Selv om denne uttalelsen trolig ikke kan brukes om for eksempel Norge i dag, er det tenkelig at den er betegnende for konteksten til *Islams fundamenter* og *Milepæler*. Det kan dessuten ikke minst trekkes fram at "Guds ord" ikke på samme måte åpner for uenighet, som diskusjoner blant vitenskapsmenn. *Tawhīd*-begrepet vil imidlertid på sett og vis kunne sies å stå i en særegen posisjon, da begrepet kan brukes til å framstille islam som den naturlige religionen, der vitenskapelige sannheter er en logisk konsekvens av Guds absolutte enhet.

Motstandsreligioner og revolusjonsreligioner

I *Holy Terrors* omtaler Lincoln ulike former for religiøse konflikter (Lincoln 2003: 62-76). Det vil spesielt være interessant å se nærmere på konflikter i stater der religionen spiller en mindre rolle i statsstyringa, da dette var situasjonen i India da Mawdudi skrev *Islams fundamenter*, og i Egypt da Qutb skrev *Milepæler*. Både Mawdudi og Qutb ønsket å øke religionens rolle i staten. Lincoln viser til hvordan presteskap eller lekmenn i stater der religionen spiller en mindre rolle i statsstyringa kan framstille seg selv som de mest, eller kan hende de eneste, trofaste representantene for nasjonens tradisjonelle religion. Religiøst språk, religiøse symboler og religiøs identitet brukes i en diskurs der målet er å motvirke statens minimalisering av religionen:

Most traditions possess a large discursive repertoire that knowledgeable actors can deploy, in open or densely coded fashion, to identify their immediate campaign with a sacred and transcendent cause, while representing themselves as heroic defenders of the faith against demonic, infidel, or apostate opponents. (Lincoln 2003: 65)

Primærkildenes bruk av et slikt diskursivt repertoar vil analyseres nærmere senere i oppgaven.

Maksimalisme innebærer en enten-eller tilhørighet, og av denne grunn vil en avvisning av de eksisterende styresmaktene og institusjonene kunne ligge til grunn for mange maksimalistiske islamske bevegelser. Lincolns begreper "Religions of the status quo" og "religions of resistance" vil kunne kaste lys over hvordan tenkere og bevegelser forsøker å avgrense seg fra styresmakter og religiøse eksperter. I oppgaven vil de oversatte begrepene *status quo-religioner* og *motstandsreligioner* brukes. Det kan i utgangspunktet virke som om tenkerne som anvender *tawhīd*-begrepet ofte tilhører den sistnevnte gruppa. Status quo-religionen bidrar til å gi makthaverne ideologisk støtte, og til gjengjeld får status quo-religionen fordeler av makthaverne. Målet for status quo-religionen er ideologisk hegemoni (Lincoln 2003: 77-92). Som man kan forstå av teoretiseringen omkring diskursteorien, vil

fullstendig hegemoni knapt være mulig. Fullstendig hegemoni for ett synspunkt forekommer sjelden, og det er sannsynlig at status quo-religionen møtes med motstand fra en eller flere grupper av befolkningen.

Denne motstanden vil kunne komme fra religiøse ideologier som er betydelig ulike den dominerende ideologien. De konkurrerende religiøse ideologiene kalles motstandsreligioner. I første omgang vil målet til en motstandsreligion være å overleve. Senere kan derimot målet være å oppnå hegemoni. Det kan finnes utallige motstandsreligioner, men bare én status quo-religion i et gitt samfunn. Kjennetegnet til motstandsreligionene er at de helt eller delvis nekter å akseptere den dominerende status quo-religionen. Da motstandsreligioner skiller seg fra status quo-religionen, er det viktig at talsmennene for islamske motstandsreligioner klarer å bygge opp en forståelse for at nytolkning av Koranen og sunnaen er nødvendig. Motstandsreligionen skiller seg fra den tradisjonelle religiøse eliten både når det gjelder verdier og handlinger. Ideologiene vil ofte kunne oppfordre til disiplin eller asketiske, etiske holdninger (Lincoln 2003: 84).

Rituell healing er vanlig for motstandsreligionene. Dette kan komme av at de typisk henvender seg til en befolkning som er fattig og underernært. Det kan her trekkes en parallell til islamske organisasjoner, som har drevet en utstrakt bruk av veldedighet og sosialt arbeid. Motstandsreligionene vil kunne utvikle seg til å bli revolusjonsreligioner. Dette kan skje dersom gruppa går fra å definere seg i opposisjon til status quo-religionen, til i tillegg å definere seg i opposisjon til styresmaktene. Lincoln forutsetter tre betingelser for at en slik overgang skal finne sted: Samfunnsforholdene må forverre seg, motstandsreligionen må artikulere en ny teori for politisk legitimitet og den må lykkes med å rekruttere medlemmer fra flere samfunnslag (Lincoln 2003: 85f). I krisesituasjoner får status quo-religionen en umulig oppgave, mens ideologiene til motstandsreligionene kan bli mer militante. Dersom revolusjonsreligionen lykkes, blir den i sin tur status quo-religion, og dermed mindre radikal. Om den derimot skulle mislykkes, blir den atter motstandsreligion.

3 Islams fundamenter

3.1 Mawdudis bakgrunn

Abul Ala Mawdudi var født i Awrangabad i Sør-India i 1903. Familien kom fra den muslimske overklassen og hadde hatt stor sosial og politisk innflytelse, spesielt under styret til den siste stormogul, Bahadur Shah Zafar (Nasr 1994: 99). Statusen til familien falt etter at det mogulske dynastiet gikk i oppløsning i 1857. Sammen med søsknene ble Mawdudi oppdratt i et strengt religiøst og asketisk miljø, og engelsk språk og kultur ble ekskludert i utdanninga deres. Mawdudi var indisk nasjonalist og lite interessert i religiøse spørsmål i begynnelsen av tenårene. I 1921 kom han i kontakt med lederskapet i den islamske organisasjonen *Jami'at-i 'ulamā-i Hind*.²⁴ Fra denne tid fikk Mawdudi i større grad en muslimsk, politisk bevissthet. Kontakten med *Jami'at-i 'ulamā-i Hind* oppmuntret ham til å ta en formell religiøs utdanning (Nasr 1994: 100f). Etter kalifatets oppløsning i 1924 ble Mawdudi skeptisk til nasjonalisme. Han mente at denne ideologien hadde ført til at egyptere og tyrkere underminerte den islamske enheten, og at dette hadde bidratt til kalifatets fall. Mawdudi brøt med sine deobandi-mentorer, som på sin side støttet det nasjonalistiske kongresspartiet. Bruddet med *Jami'at-i 'ulamā-i Hind* bidro til at Mawdudi ikke gjorde krav på *'alim*-tittelen han kunne ha fått etter å ha fullført deobandi-studier midt på 1920-tallet (Nasr 1995: 18ff). Å knytte seg til *'ulamā* kunne dessuten ha minsket Mawdudis sjanser for å utøve innflytelse over de utdannede, mer vestliggjorte klassene. Mawdudis forbindelse med deobandi-skolen var derfor noe han selv senere ikke opplyste om.

Gradvis beveget Mawdudi seg i retning av den islamske politiske aktivismen. I 1932 begynte Mawdudi å publisere det månedlige magasinet *Tarjumanu'l-Qur'an*, som kan oversettes med "Koranens tolkning" (Nasr 1995: 30). Her fikk Mawdudi en sjanse til å utvikle og argumentere for ideene sine. Til tross for et beskjedent antall abonnenter bidro magasinet til at Mawdudi ble en lederskikkelse i det muslimske samfunnet i India. Mawdudi ble etter hvert vel bevandret i både engelsk og kommunistisk litteratur. Selv om innflytelsen fra vestlige ideer var signifikant i forfatterskapet hans, anerkjente han aldri gjelden til vestlige kilder (Nasr 1995: 33). De vestlige kildene ble brukt til å produsere hybride politiske

²⁴ *Jami'at-i 'ulamā-i Hind* hadde vokst ut av deobandi-miljø. Deobandi er navnet på en Indisk-pakistansk reformistbevegelse for *'ulamā*. Bevegelsen ble opprettet i 1867 for å bevare islamsk lære under ikke-islamsk styre. Den fokuserte på at muslimene skulle ta individuelt ansvar for troa, og den utviste motstand mot tilbedelse av graver og liknende. Bevegelsen var opprinnelig lite politisk, men den stilte seg mot delinga av India (Esposito 2003: "Deobandis" i *The Oxford Dictionary of Islam*).

synspunkt, som ”teodemokrati”²⁵ eller ”demokratisk kalifat”. Man kan få inntrykk av den vestlige innflytelsen på Mawdudi ved å vise til at han gjennom flere år hadde engelsk hårfrisyre, tett barbering og gikk med moderne, vestlige klær (Khan 1964: 16).

Mawdudis økte overbevisning om at politisk makt måtte til for å lykkes med det islamske kallet, førte til at *Jama‘at-i Islami* ble etablert i august 1941 i Lahore. *Jama‘at* skulle bli en plattform for Mawdudis ideer, selv om hans mest innflytelsesrike verk ble skrevet før 1941 (Nasr 1995: 40f). Etter etableringa av *Jama‘at* viet Mawdudi seg i større grad til politikken. *Jama‘at* gikk gradvis fra å være en religiøs bevegelse til å bli et politisk parti, til tross for at *Jama‘at* innledningsvis var mot opprettelsen av Pakistan. I perioder samarbeidet *Jama‘at* med ‘*ulamā*, mens de i andre perioder sto i opposisjon til ‘*ulamā*. Partiet skal ha hatt mer innflytelse på gata enn i valg (Nasr 1995: 42ff). *Jama‘at* var tidvis forbudt, og Mawdudi hadde flere opphold i fengsel. Mawdudi skal også ha overlevd et attentatforsøk. I kriseperioder ble befolkningen i Pakistan mer mottakelig for islamistiske ideer. *Jama‘at* hadde likevel vanskelig for å oppnå makt, da de stadig støtte på moraldilemmaer og måtte inngå kompromisser (Nasr 1995: 45). I juli 1977 grep sjefen for hæren, Muhammad Zia ul-Haq, makten i Pakistan, i det som var landets andre militærkupp. Zia gikk inn for islamisering av landet, og Mawdudi fikk en viktig rolle som statsmann. Rollen beholdt han til sin død i 1979. Under Zias elleveårige styre ble *Jama‘at* en betydelig politisk og ideologisk kraft, nær maktens sentrum (Nasr 1994: 118).

3.2 Analyse av språkbruken i *Islams fundamenter*

Som grunnlag for en analyse av Mawdudis bruk av Guds enhet, har jeg valgt *Islams fundamenter*. Boka ble skrevet på urdu i 1932, under tittelen *Risala-e-Diniyat*, og den skal ha blitt fullført på 15 dager (Saulat 1979: 5). En mer direkte oversettelse av *Risala-e-Diniyat* ville ha vært ”Profetens religiøse kunnskap”. Den engelske oversettelsen har fått navnet ”Towards Understanding Islam”. Boka ble skrevet på oppdrag fra Manazir Ahsan Gilani, Hyderabad’s utdanningsdirektør, og boka var ment for studenter (Nasr 1995: 27f). I forordet til Khursid Ahmads engelske oversettelse av den sekstende versjonen av *Risala*, skriver Mawdudi at formålet var å gi muslimer og ikke-muslimer, som ikke selv hadde tilgang til tradisjonen, en klar og altomfattende framstilling av religionen (Mawdudi 1977: v). Oversetteren karakteriserer boka som en elementær studie av islam, med en enkel, forståelig og usofistikert tolkning av religionen (Mawdudi 1977: vi). At boka hovedsakelig var ment for studenter og unge mennesker, har nok bidratt til at den framstår som enkel, rasjonell og

²⁵ Begrepet gjennomgås nærmere under pkt. 3.2.2.

forståelig. Generelt henvender apologetiske verk seg mot et bredt publikum, og dette er trolig også tilfellet med *Islams fundament*. Nasr viser til at den også sannsynligvis var ment til å tiltrekke hinduer til islam (Nasr 1995: 27). Mawdudis bruk av språk og metode fra moderne vitenskap kunne dessuten tiltrekke utdannede muslimer til å lese boka. Likevel må fokuset sies å være på gruppa av unge muslimer. Denne gruppa kunne lese og var kjent med vestlige begreper og prinsipper. *Islams fundament* ble derfor hovedsakelig brukt til indre misjon, og de unge muslimene ble fortalt at de ikke hadde noe å skamme seg over i møtet med vesten.

3.2.1 Enhet som knutepunkt

Diskursen i *Islams fundament* er sentrert rundt "enhet". Mawdudi forsøker å vise hvordan skaperen er én og hvordan skapelsen er en enhet. Disse formene for enhet er sentrale aspekter av Mawdudis *tawhīd*-begrep, og skaperens enhet og skapelsens enhet forutsetter hverandre. Orden, regelmessighet, det naturlige og universalitet framstår i diskursen som kollokasjoner til "enhet". Et gjennomgående tema i boka er dessuten utviklinga fra oppsplitting til enhet. Denne utviklinga beskrives både når det gjelder menneskeheten, profetverdigheten og gudsforståelsen. Utviklinga vil bli nærmere omtalt i analysen av Mawdudis tidsforståelse. I *Islams fundament* forsøker Mawdudi å konstruere en skrittvis logikk som det er vanskelig å gjennomskue. Ordet "naturlig" brukes som en uargumentert beskrivelse bak flere av Mawdudis resonnementer. Mawdudi gjør ingen henvisning til hva "natur" betyr, men det diskursive potensialet til "natur" ligger i at naturlig og unaturlig er motpoler. Synspunktene til mennesker som er uenige med Mawdudi kan kalles unaturlige, og det unaturlige forbindes med opprør mot enheten og sammenhengen i skapelsen. Unaturlig, oppsplitting og vantro er tilnærmede synonymer, og slik atferd ødelegger ordenen i universet.

Det lydige universet følger den universelle, naturlige religionen

Allerede i den første setningen i boka beskrives islam som universell religion: "Alle verdensreligionene er blitt oppkalt enten etter sin stifter eller etter det samfunn eller den nasjon som den oppsto i" (Mawdudi 1983: 11). Som en motsetning til disse religionene, setter Mawdudi opp islam "som er i den enestående situasjonen at den ikke har noen slik forbindelse med noen bestemt person, eller land eller folk" (ibid.). Dermed har Mawdudi konstruert en viktig forskjell mellom islam og alle de andre verdensreligionene. Islam er forenende, mens de andre religionene er oppsplittende. Mawdudi bruker fraværet av forbindelser til personer, land og folk til å vise at islam er universell:

Det er en universell religion, og dens mål er å skape og dyrke i mennesket den kvalitet og holdning som ligger i ordet islam. Islam er faktisk et beskrivende ord. Enhver som svarer til denne beskrivelse, uansett rase, samfunn, land eller gruppe han måtte tilhøre, er en muslim. (ibid.)

Betydningen av "islam" kommer fram på den påfølgende siden: "For islam betyr ikke noe annet enn lydighet og undergivelse under Gud, universets Herre. Solen, månen, jorden og alle andre himmellegemer er derfor 'muslim', der de adlyder Gud ved å følge hans lover" (Mawdudi 1983: 12). Religionens navn viser altså ifølge Mawdudi til at religionen er universell, fordi den ikke knyttes til en grunnlegger eller en folkegruppe. I tillegg brukes betydningen av navnet til å argumentere for at også himmellegemer følger religionen. Mawdudi benytter dermed det diskursive potensialet til navnet og betydningen av navnet til å konstruere islam som en universell religion. Himmellegemene følger faste mønster, de er derfor lydige, og siden islam betyr lydighet, er de også muslimer.

Mawdudi henviser stadig til orden og regelmessighet i naturen for å vise sentrale elementer i sin religionsforståelse. Denne ordenen og regelmessigheten er noe Mawdudi mener at alle mennesker kan se: "Alle kan se at vi lever i et ordnet univers, og alt har sin bestemte plass i en stor plan" (ibid.). En stor plan trenger en planlegger. Mawdudi mener at siden naturlegemene følger en perfekt lovmessighet, må denne lovmessigheten være Guds lov. Det blir ikke gitt noen nærmere forklaring på hvorfor det må være slik, men Mawdudi forsøker å la det framstå som innlysende:

Denne maktfylte, altgjennomtrengende lov, som styrer alt, og som omfatter hele universet fra det minste støvkorn til de store stjernetaker i himmelrommet, - denne lov er Guds lov, loven til Han som er Skaperen og den som hersker over universet. Slik som hele skapningen adlyder Guds lov, slik følger hele universet, bokstavlig talt, islams religion. (ibid.)

Mawdudis måte å argumentere på kan minne om teleologiske gudsbevis som europeerne hovedsakelig gjorde bruk av før opplysningstida. I de foregående utdragene forutsetter Mawdudi at det finnes en skaper, fordi himmellegemene inngår i en større orden. Fordi himmellegemene følger ordenen, er de muslimer. Dermed er både skaperen og tilhørerne konstruert med bakgrunn i en regelmessighet som Mawdudi mener at alle mennesker kan observere i naturen. Man snakker altså mer om en observasjon som gir kunnskap om Gud, enn om det man i den vestlige verden fortrinnsvis forbinder med tro. Nasr viser til hvordan Mawdudi gjennom sitt forfatterskap ofte viste til en større helhet og til universelle spørsmål for å gi svar på spørsmålene sine (Nasr 1995: 50). Denne beskrivelsen passer godt overens

med Mawdudis forklaringer om islams universalitet i *Islams fundament*. De forbindelsene Mawdudi etablerer mellom observasjon av universet og tro, videreutvikles senere i verket, der det også konstrueres en forbindelse mellom kunnskap og tro, der *tawhīd* omtales som den høyeste formen for kunnskap. Hedin viser til at begrepet *tawhīd* ofte brukes for å vise at islam er den naturlige religionen (Hedin 1988: 61). Mawdudi har imidlertid foreløpig konstruert islam som en naturlig religion uten å vise til begrepet, men han har derimot vist til enheten i skapelsen, som han senere skal forbinde med Guds enhet.

Mennesket som naturlig muslim

På en tilsvarende måte som Mawdudi har forsøkt å vise at himmellegemene er muslimer, hevder han at mennesket i sin fysiske eksistens er muslim: ”Gjennom hele livet, fra fosterstadiet til kroppens oppløsning i jorden etter døden, følger alt vev i muskler og lemmer den kurs og det mønster som er foreskrevet i Guds lov” (Mawdudi 1983: 12). Mawdudi viser hvordan menneskenes ulike kroppsdeler er ”lydige overfor den guddommelige lov” (Mawdudi 1983: 13). Igjen brukes altså henvisninga til lydighet. Lydighet gjøres til en antropologisk essens, og dette er også islams essens. Menneskers naturlige vekst og utvikling medfører dermed ifølge Mawdudi at de er muslimer, og mennesket blir på denne måten konstruert som naturlig muslim. Dette perspektivet gjenkjennes fra teoriene til Moussalli og Hedin.

Mawdudi gjør imidlertid et skille mellom mennesker og andre skapninger i universet, da mennesker befinner seg i to sfærer: ”Den ene er den sfære hvor han [mennesket] finner seg selv fullt ut bestemt av guddommelig lov. Som andre skapninger er han fullstendig underlagt de fysiske lover i naturen, og må følge dem” (ibid.). I sfæren følger mennesket den guddommelige loven, tilsynelatende fordi de følger fysiske lover. Dermed har Mawdudi igjen hevdet at den guddommelige loven og den fysiske loven er den samme. I den andre sfæren i menneskelivet er mennesket gitt dømmekraft, og det står fritt til å velge kurs: ”På denne måten utøver et menneske den frihet som deler menneskeheten i to grupper, troende og ikke-troende” (ibid.). Selv om Mawdudi har konstruert mennesket som naturlig muslim, vil mennesket likevel ikke være fullverdig muslim før det også er muslim i den valgfrie sfæren. Mawdudi bruker sfæren der mennesket er naturlig muslim til å argumentere for at mennesket også må velge å være muslim i den andre sfæren, hvis ikke bryter det med sin natur. Gjennom å være muslim i begge sfærene har mennesket funnet tilbake til sitt naturlige potensial.

En vantro kalles *kafir*, eller ”skjuler”: ”Det han skjuler ved hans vantro er det som bor i hans natur og som er nedlagt i hans egen sjel, for hans natur er instinktmessig gjennomsyret

av 'islam' (Mawdudi 1983: 14). Mawdudi forsøker å skape en forståelse for at vantro er ulogisk: "Men visjonen hos dette mennesket er uklar, hans intellekt er tåkelagt, og han er ute av stand til å se det innlysende" (ibid.). Her gjenkjennes perspektivet til Hedin, der fornektelse av religionen forbindes med en intellektuell brist.²⁶ Senere bruker Mawdudi ordene "fornuft" og "intuisjon" for å vise hvor lett tilgjengelig erkjennelsen av Gud er (ibid.). Mawdudi tar i bruk gjentakelser av hvor storartet universet er, trolig for å underbygge at det må finnes en planlegger bak det: Den vantro "er vitne til en storslagen plan i universet, men han er ute av stand til å se Planleggeren bak det hele" (Mawdudi 1983: 15). Om den som velger islam i det aspektet der mennesket er gitt valgmulighet, skriver Mawdudi: "Nå har han fred med hele universet for han tilber Ham som hele universet tilber. Et slikt menneske er Guds representant og forvalter på jorden. Hele jorden er for ham, og han er for Gud" (Mawdudi 1983: 14). Mawdudi viser dermed igjen til helhet og universalitet, slik Nasr understreker.

Khilāfa-prinsippet, som Mawdudi kommer inn på i det forrige tekstutdraget, skulle senere bli et av de tre prinsippene i Mawdudis islamske politiske system. Prinsippet innebærer at herredømmet tilhører Gud, men at mennesker som styrer i overensstemmelse med Guds lov er stedfortredere for den øverste herre. Enhver troende er dessuten stedfortreder så langt hans individuelle kapasitet rekker (Mawdudi 1974: 34f). *Khilāfa*-prinsippet kan på mange måter knyttes sammen med synspunktet på menneskelig fri vilje, som Mawdudi omtalte under italesettinga av de to ulike menneskelige sfærene. Mawdudi har et annet syn på fri vilje enn ortodoks islam. *Qismah*-doktrinen innen ortodoks islam tilsier at menneskets overordnede skjebne er styrt av Gud, men at menneskene også foretar meningsfulle valg mellom godt og ondt.²⁷ Doktrinen understreker likevel at det er Gud som gir muligheten for og makten til å handle. I *Islams fundamenter* understreker Mawdudi at menneskene har valgmuligheter, og at de må handle for å realisere den fullkomne enheten i dette livet. Understrekinga av handling vil være forenlig med Moussallis betegnelse "*tawhīd* in action". Å framsette menneskelig fri vilje vil dessuten også falle overens med forestillinga om at historien ikke er et uttrykk for Guds vilje. Mennesket må bruke sin frie vilje til å underkaste seg Gud, slik at Guds vilje med skapelsen skal realiseres. Dette synspunktet innebærer ikke at Gud ikke er allmektig, men at mennesket, gjennom å være Guds forvalter, kan foredle skapelsen til større fullkommenhet.

"Natur" dukker stadig opp som kollokasjon til islam eller muslim. Mawdudi prøver på denne måten å understreke det unaturlige i vantro: "Vi ser at alt som er i universet adlyder Gud, Skaperen. Å adlyde, å leve i overensstemmelse med Hans vilje og Hans lov, eller for å si

²⁶ Se pkt. 2.2.2.

²⁷ Esposito 2003: "Qismah" i *The Oxford Dictionary of Islam*.

det mer presist, å være en muslim, er innplantet i alle tings natur” (Mawdudi 1983: 15). Mawdudi mener dessuten at vantro er det verste av alle tyrannier. ”Tyranni” redefineres imidlertid, slik at det skal få betydning som det motsatte av det naturlige, og dermed passe inn i diskursføringa til Mawdudi: ”Det [tyranni] er urettmessig bruk av tvang og makt. Det er når du tvinger noen til å handle urettferdig eller mot sin egen natur, mot sin virkelige vilje og sin iboende holdning” (ibid.). Også på neste side gjentas ordet natur, og i dette utsagnet forsøker Mawdudi å konstruere en forståelse for at vantro også er urettferdighet og ondskap: ”Fins der vel større urettferdighet, tyranni og ondskap enn det dette menneske fremviser, som utbytter og misbruker alt under solen, og samvittighetsløst tvinger alt i en retning som er imot natur og rettferd?” (Mawdudi 1983: 16). Mawdudi har dermed forsøkt å vise at man må følge Gud for å opprettholde den naturlige balansen i universet.

Konstruksjonen av *tawhīd*

Mawdudi slår fast at det finnes uttallige manifestasjoner av Guds guddommelige makt i verden, men han nevner bare det samme eksemplet som han har nevnt tidligere:

Dette storslåtte univers, som uopphørlig fungerer med uovertruffen orden i samsvar med uforanderlige lover, er i seg selv et vitne for det faktum at dets Planlegger, Skaper og Styrer er et allmechtig Vesen med ubegrenset makt, kunnskap og ressurser, et Vesen med perfekt visdom, som ingenting i universet våger å vise ulydighet. Det ligger i menneskets egen natur som i alle andre ting i universet å adlyde Ham. (Mawdudi 1983: 18)

Tidligere har Mawdudi slått fast at fordi det er orden i universet, må det finnes en skaper. Nå snur han på sett og vis om på resonnementet, og sier at det er orden i universet fordi det finnes en skaper som ingenting i universet våger å vise ulydighet. Dermed kan man snakke om sirkelargumentasjon. Det mest interessante ved det foregående utsagnet er imidlertid at Mawdudi mener at ordenen i universet også er et vitne om at Gud har mange av de egenskapene som er sentrale i Mawdudis konstruksjon av *tawhīd*. Gud er allmechtig, har ubegrenset makt, kunnskap og ressurser, han har perfekt visdom, og ingenting i universet våger å vise ham ulydighet. At Gud har disse egenskapene er dermed avledet fra et sirkelargument.

Senere etablerer Mawdudi en forbindelse mellom *tawhīd* og *kalimah*, og han understreker at *tawhīd* er det mest sentrale i hele den islamske læren:

Det mest fundamentale og det viktigste i profeten Mohammads lære (Gud velsigne og bevare ham) er troen på Guds enhet. Dette er uttrykt i islams første trosartikkel, Kalimah. 'Der er ingen guddom unntatt Gud' (la ilaha illa Allah). Denne vakre setningen er islams grunnsten, dens fundament og dens essens. (Mawdudi 1983: 64)

Henvisninga til *kalimah* tjener trolig til å gi legitimitet til Mawdudis konstruksjon av *tawhīd*. Likevel viser analysen av *Islams fundament* at Mawdudi tillegger *kalimah* en annerledes og mer aktiv funksjon enn det som var vanlig både på hans tid og før hans tid: "Den virkelige forskjell ligger i en bevisst tilslutning til denne læresetning, og at man konsekvent holder seg til den i det praktiske liv" (Mawdudi 1983: 65). Her gir Mawdudi uttrykk for nettopp "*tawhīd* in action". Uttalelsen hans kan dessuten virke å være maksimalistisk, da han skriver at mennesket konsekvent skal holde seg til læresetningen. Å uttale *kalimah* uten å leve etter den sammenlikner Mawdudi med å forsøke å stille sulten ved å gjenta ordet mat (ibid.).

Mawdudi utleder betydningen av *ilah* for å tilpasse *kalimah* til hans konstruksjon av monoteismen:

Det arabiske ordet *Ilah* betyr 'en som er gjenstand for tilbedelse', det vil si et vesen hvis storhet og makt finnes verdig til tilbedelse, til å bøye seg for i ydmykhet og hengivelse. Hva som helst som har en større makt enn det mennesket kan gripe kalles også ilah. Begrepet ilah omfatter også uendelig makt, og bærer i seg den betydning at andre er avhengig av ilah, og at denne ikke er avhengig av noen annen. Ordet ilah har også i seg betydningen av det skjulte og av mysterium. (ibid.)

Mawdudis *ilah* betyr altså alt som er større enn mennesket, og som samtidig har ubegrenset makt og er skjult. Dermed konstruerer Mawdudi mye av det han legger i begrepet *tawhīd* inn i ordet *ilah*, uten å ta i bruk utdypende forklaringer til hvorfor "en som er gjenstand for tilbedelse" også har ubegrenset makt og er skjult. Det sistnevnte er en uargumentert påstand, og den bidrar til at Mawdudi kan utlede at monoteismen betyr at kun Allah skal tilbes, at kun Allah har all makt og at Allah er skjult for våre sanser (Mawdudi 1983: 66). I *Islams fundament* forsøker Mawdudi å forklare hvor rasjonell islam er. Det rasjonelle bak monoteismen har han imidlertid forklart ved å forbinde sitt synspunkt på hva monoteismen er med ordet *ilah*.

Ordenen i universet har som nevnt blitt brukt som argument for at naturlov og guddommelig lov er det samme. På samme måte mener Mawdudi at ordenen i universet medfører at Gud har bestemte egenskaper, da disse egenskapene er nødvendige for å opprettholde ordenen: "Bare Han kan gjøre det som er Herre over alt, som er uendelig og

evig, som er allmektig og full av visdom, som vet alt og kan alt, som kjenner til alt som eksisterer i universet” (Mawdudi 1983: 70). I tillegg skriver Mawdudi at det er ”vesentlig at alle disse guddommelige egenskaper og krefter er samlet i ett Vesen. Det er umulig for to eller flere personligheter som har like krefter og egenskaper å eksistere side ved side. De må nødvendigvis kollidere” (ibid.). Her bruker Mawdudi ordet kollisjon, som i de fleste diskurser har en fastlagt betydning som det motsatte av orden. Kollisjon vil trolig kunne kalles et moment innenfor hele det diskursive felt. Mawdudi prøver å utdype forbindelsen mellom enhetlig skapelse og enhetlig skaper, der det ene på sett og vis beviser det andre: ”Universet er et udelelig hele og enhver slik guddom ville være avhengig av de andre for å gjennomføre sin oppgave. Mangel på samarbeide ville nødvendigvis forekomme. Og hvis dette skjedde, ville verden gå i oppløsning” (Mawdudi 1983: 71). Siden verden ikke har gått i oppløsning, er enheten bevist i Mawdudis diskursførsel.

3.2.2 Flytende betegnere

Dette underkapitlet inneholder en analyse av hvordan Mawdudi italesetter og innholdsutfyller de flytende betegnerne i *Islams fundament*. Mawdudi tar i bruk kjente begreper, som aksepteres av mange, men han legger disse begrepene nye meninger. Dermed utfordres betydningene som disse begrepene har i andre diskurser. De nevnte begrepene er sentrale i Mawdudis diskursførsel, og da han innholdsutfyller dem på en ny måte, omtales de som flytende betegnere. I stor grad importerer Mawdudi vestlige begreper og snur om på disse. Begreper med mye symbolsk kapital gjøres om til viktige begreper i Mawdudis forståelse av islam. Eksempler på slike begreper kan være vitenskap, revolusjon, lov og til en viss grad demokrati. Selv begreper som aksepteres av mange, inneholder en viss flertydighet, og denne flertydigheten utnytter Mawdudi til å innskrenke og monopolisere. Han kan ta utgangspunkt i det som tilsynelatende er brede definisjoner av begrepene, før han begrenser og forsøker å vise at begrepene passer best overens med islam. I analysen vil det likevel argumenteres for at Mawdudi gjør bruk av en dobbeltforståelse av mange av begrepene i sitt forsøk på å monopolisere. Begrepene alminnelighet kan uansett brukes til å tildekke at Mawdudi bruker dem på en annen måte, og leseren kan derfor få inntrykk av at Mawdudis bruk er ”objektiv”. Alle de flytende betegnerne knyttes til helhet og enhet, de er kollokasjoner til enhetslæren, men underordnet denne.

Lov

Det har tidligere blitt vist til hvordan Mawdudi ved hjelp av sin forståelse av "lydighet" likestiller naturlover med Guds lover. Selv om Mawdudi har forsøkt å vise at vitenskapelig lov og guddommelig lov er det samme, bruker han disse to på delvis ulike måter. Det kan virke som om foreninga kun finner sted i den sfæren der mennesket naturlig er muslim. I denne sfæren følger mennesket automatisk observerbare naturlover, noe som ifølge Mawdudi innebærer at det også adlyder Guds lover. Den andre menneskelige sfæren knytter seg derimot til et valg om å adlyde eller å la være å adlyde ikke-observerbare guddommelige lover, tilsynelatende de lovene som tradisjonelt kalles *sharī'a*. Mawdudi bruker imidlertid betegnelsen "lov" eller "Hans lover" om begge formene for lov. Dermed tildekkes dobbeltbetydningen av lov, og det framstår som naturlig å følge den guddommelige loven. På side 12 brukes betegnelsen "Hans lover" om naturlover, mens "Hans lover" på neste side betegner lover som mennesket kan velge å følge. For å kunne lykkes med å bruke denne dobbeltbetydningen, forsøker Mawdudi flere steder å forklare at mennesker som ikke følger den valgfrie loven ødelegger den harmoniske og enhetlige ordenen i skapelsen. Mawdudi skriver for eksempel at disse menneskene "bruker kreftene i kropp og sjel til opprør mot tingenes orden, og blir et instrument i ulydighetens drama" (Mawdudi 1983: 15). Senere skriver han: "Et slikt menneske vil ødelegge roen og verdigheten i livet på jorden" (Mawdudi 1983: 17). Likevel mangler en utdypende forklaring på hva denne ødeleggelsen innebærer for livet på jorda, og i stedet går Mawdudi i neste setning over til å beskrive straffen i det hinsidige: "Og i det neste liv vil han bli holdt ansvarlig for de forbrytelser han har begått mot sin natur" (ibid.).

Dersom menneskets opprør hadde skapt ubalanse i skapelsen, ville dette undergravd Mawdudis argumenter om at man kan forstå Guds enhetlighet ut fra observasjon av enheten i skapelsen. Skaperens enhet og skapelsens enhet både beviser hverandre og forutsetter hverandre i Mawdudis diskurs. Den ellers så konkrete språkbruken til Mawdudi kan derfor antas å være mer retorisk i omtalen av hvordan mennesker ødelegger harmonien i skapelsen. Mawdudi understreker da også at det menneskelige opprøret ikke kan gjøre skaperen noen skade: "Tro bare ikke at mennesket ved å begå kufr kan gjøre den allmektige Gud den minste skade" (Mawdudi 1983: 16). Det ene aspektet av livet, der Mawdudi bruker navnet på religionen til å vise at mennesket naturlig er muslim, brukes uansett til å argumentere for at det er naturlig at menneskene følger Guds lover også i det valgfrie aspektet. Gjennom å konstruere en slik forbindelse kan Mawdudi hevde at mennesker som ikke følger disse lovene, bryter med sin natur.

Kunnskap og vitenskap

Den islamske diskursen har i større grad vært sentrert rundt forholdet mellom islam og sekulær vitenskap etter at kontakten med Vesten økte. I forlengelsen av foreninga av Guds lov og naturlov, forsøker Mawdudi også å innholdsutfylle ”kunnskap” og ”vitenskap” slik at disse begrepene skal framstå som synonyme til ”tro”. Disse forbindelsene er sentrale i Mawdudis forsøk på å konstruere islam som en rasjonell religion. På en tilsvarende måte som i omtalingen av lov, kan det imidlertid virke som om Mawdudi opererer med en dobbeltforståelse av begrepet kunnskap. Flere steder henvises det til at kunnskap om skapelsen og skaperen kan tilegnes gjennom observasjon av skapelsen. Denne måten å innhente kunnskap på omtales som intuitiv og lett tilgjengelig. Andre steder understreker Mawdudi at mennesket er svakt, og at det kun kan skaffe seg kunnskap om Gud fra profetene. På den ene siden utleder dermed Mawdudi hvor logisk og rasjonell religionen er, mens han på den andre siden forsøker å vise hvor logisk det er at menneskene ikke selv kan finne fram til kunnskap. Dobbeltbetydningen av kunnskap bidrar til at Mawdudi både kan argumentere for at de vantro er dumme, samtidig som han argumenterer for at kunnskap om religionen må hentes fra en overmenneskelig kilde.

Innledningsvis i *Islams fundament* omtales religiøs kunnskap som avledet av observasjon. Mawdudi konstruerer her en forbindelse mellom å være vantro og ikke å kunne observere lett tilgjengelige sammenhenger i skapelsen. Fra denne forbindelsen kan Mawdudi gå videre til å skrive at de vantro vil ha problemer med å tilegne seg kunnskap generelt: ”Hvordan kan et menneske som er så blind overfor virkeligheten nærme seg sann kunnskap?” (Mawdudi 1983: 15). Derimot vil riktig bruk av kunnskap lede et menneske til Gud: ”Riktig bruk av kunnskap og intellekt fører et menneske til å erkjenne sin Skaper [...]” (Mawdudi 1983: 18). Forbindelsen mellom tro og vitenskap kan sies å være en videreføring av forbindelsen mellom tro og kunnskap: ”Jo større innsikt han har i vitenskapens verden desto større blir hans tro på Gud, og han vil bøye sitt hode for Ham i takknemlighet” (Mawdudi 1983: 20). Mawdudi kommer imidlertid ikke med noen utdypende forklaring til denne forbindelsen, og utsagnet kan kalles en uargumentert påstand.

Mawdudi bruker betydningen av det arabiske ordet *iman* i et forsøk på å forbinde tro og kunnskap. Denne forbindelsen forsøker han å videreføre til også å inkludere kunnskap og tro på Guds enhet og Guds egenskaper:

Vi har tidligere beskrevet tro som kunnskap og overbevisning. Det arabiske ordet *iman*, som vi har gjengitt som tro, betyr bokstavlig ‘å vite, å tro på, og å være overbevist hinsides skyggen av tvil’. Tro er

derfor å anta noe ut fra kunnskap og overbevisning. Og det menneske som vet, og forblir i en urokkelig tro på Guds enhet, på Hans egenskaper, på Hans lov, på den åpenbarte ledelse og den guddommelige lov om belønning og straff kalles *mu'min* (troende)". (Mawdudi 1983: 26f)

Mawdudi forsøker på denne måten å vise at foreninga mellom tro og kunnskap også kan knyttes til den semantiske betydningen av *iman*, selv om *iman* til vanlig blir gitt oversettelsen "tro". Betydningen av *iman* tilpasses dermed diskursføringa til Mawdudi. At *iman* tillegges en betydning som ligger nærmere fornuft og overbevisning er et innslag i *tawhīd*-tenkninga (Hedin 1988: 81). Å vite og å tro på Guds enhet blir to sider av samme sak.

Som en innledende begrunnelse for at menneskene skal følge profetene, henviser Mawdudi til menneskelige feilgrep: "[...] Hans [Guds] egenskaper kan spores overalt i Hans verk. Men menneskets intellekt og kunnskapsevne har gjort feil når det gjelder å vurdere og forstå dem" (Mawdudi 1983: 28). På neste side skriver Mawdudi: "Selv et menneske som er utstyrt med de beste evner med hensyn til fornuft og intelligens, og besitter makeløs visdom og erfaring, har små sjanser til å formulere korrekte syn på tilværelsen" (Mawdudi 1983: 29). Av denne grunn har Gud sendt profeter som kan gi menneskene denne kunnskapen. Utsagnet om menneskets begrensede evne til å formulere et korrekt syn på tilværelsen, står i en viss motsetning til at Mawdudi tidligere har skrevet at man må være blind for ikke å klare å observere sannheten om Gud. Nå skriver han derimot at "det fins intet annet medium enn Guds sendebud for å oppnå sann kunnskap [...]" (Mawdudi 1983: 31). Det kan derfor argumenteres for at Mawdudi er inkonsekvent. *Tawhīd*-læren understreker imidlertid at kunnskap kommer fra profetene. Hedin presiserer at man ikke snakker om kunnskap om Gud i allmennhet, men kunnskap om hva Gud vil og venter seg av menneskene (Hedin 1988: 82). Han legger til at skaperens og skapelsens atskillelse umuliggjør at mennesket på egenhånd kan oppnå slik kunnskap om Gud. Som i *tawhīd*-læren får den menneskelige fornuften likevel en sentral rolle for Mawdudi, da han skriver: "En vis mann med sunn fornuft vil godta den rettledning som gis av disse Sannhetens sendebud" (Mawdudi 1983: 29f). Samtidig som Mawdudi knytter positive egenskaper til dem som velger å følge Guds sendebud, vil automatisk negative egenskaper, som manglende fornuft, følge motsatt valg. Det har tidligere blitt vist til at tro og handling er nært forbundet i *Islams fundament*. I tillegg er tro kunnskap. Dermed kan det også argumenteres for at mennesker som ikke lever ut sin tro gjennom religiøs praksis, viser manglende kunnskap, slik også Hedin understreker.²⁸

²⁸ Se pkt. 2.2.2.

Det moderne

Innenfor vitenskapelige diskurser er religion og det moderne ofte antagonismer. Gjennom en hegemonisk intervensjon forsøker imidlertid Mawdudi å forene islam og det moderne, slik at ”det moderne” forbindes med islam på 600-tallet, og ikke med Europa etter opplysningstida: ”Dette viser at denne ulærte mannen, som bodde i Arabias ørken, som var født i den mørke epoke for ca. 1400 år siden, er den virkelige pionér for vår moderne tid” (Mawdudi 1983: 54). Ved å kalle Muhammad moderne, mange hundre år før den moderne tida, kan Mawdudi vekke historisk bevissthet, og forsøke å vise budskapets gyldighet i dag. At Muhammad var ulært understreker at han selv ikke hadde øvet innflytelse på læren. Bakgrunnen for synspunktet om at Muhammad var moderne, finner man senere på den samme sida:

Det var han som ledet den menneskelige tenkning i nye baner: fra å beskjeftige seg med overtro, fra tilbøyelighet mot det unaturlige og uforklarlige og fra munkeliv, til en fornuftsbevinget måte å nærme seg tingene på, til å godta virkeligheten, og til et fromt, balansert verdslig liv. (ibid.)

Utsagnet viser at konstruksjonen av ”moderne” er nært knyttet til konstruksjonen av en forbindelse mellom guddommelig lov og vitenskapelig lov, og mellom tro og vitenskap. Alle disse begrepene viser fram mot helheten i Mawdudis enhetstanke. Mawdudi mener at det var Muhammad som ledet mennesket til å utlede kunnskap fra observasjoner, eksperimenter og forskning, i stedet for formålsløse spekulasjoner (ibid.). Det var dessuten Muhammad som harmoniserte tro, kunnskap og handling, og utviklet sann religiøsitet grunnlagt på en vitenskapelig ånd (Mawdudi 1983: 54). Mawdudi trekker inn elementer fra den vitenskapelige diskursen og forsøker å gjøre disse om til momenter i sin religiøse diskurs.

Den sanne religiøsiteten, grunnlagt på en vitenskapelig ånd, var ifølge Mawdudi så overbevisende, at også avgudsdyrkere måtte godta monoteismen:

Det var han som utslettet avgudsdyrkelsen, tilbedelsen av mennesket, og polyteismen i alle dens former og som skapte en så fast tro på Guds enhet at selv de religioner som var basert helt og holdent på overtro og flerguderi ble tvunget til å godta monoteismen. (ibid.)

Gjennom å argumentere for at fraværet av monoteisme gir overtro, mens monoteismen forener religion og vitenskap, kan Muhammad trekkes fram som grunnlegger av det moderne. Betegnelsen ”tilbedelsen av mennesket” ugyldiggjør på mange måter menneskelige styreformer. Mawdudi tillegger dessuten Muhammad egenskaper som er mer kjent fra senere diskusjoner om menneskerettigheter og politiske rettigheter: ”Det var han og hans lære som

brakte frem tankene om menneskehetens enhet, alle menneskers godhet, og om sant demokrati og virkelig frihet” (Mawdudi 1983: 55). Mawdudi utdyper ikke hva han legger i ”sant demokrati”, men Nasr viser til at begrepet demokrati fikk mange nye betydninger hos Mawdudi (Nasr 1995: 84f). Bruken av betegnelsen ”sant demokrati” kan tyde på at Mawdudi ikke anser ”vanlig” demokrati for å være gyldig. I ”Political Theory of Islam” betegner Mawdudi det islamske styresystemet som ”teodemokrati” (Mawdudi 1974: 22f). Ordet er sammensmeltet av teokrati, i betydning at Gud eller profeten skal følges der det alt finnes retningslinjer, og demokrati, i betydning at alle muslimer som er kvalifiserte, kan tolke Guds lov der slik tolkning er nødvendig. Begrepet viser at Mawdudi assimilerer vestlige begreper. Samtidig stiller han imidlertid opp Vesten som motsetning ved betegnelser som ”de såkalte vestlige sekulære demokratiene” (ibid.).

Revolusjon

Italesettinga av Muhammad som moderne forteller noe om at Mawdudi skrev for et publikum som på dette tidspunktet var tiltrukket av den vestlige moderniteten. Mange var dessuten tiltrukket av marxismens ”revolusjonære” ideologi. I *Islams fundament* forsøker Mawdudi også å knytte Muhammad til det revolusjonære, for dermed å forbinde honnørordet ”revolusjon” med islam. Revolusjon knyttes imidlertid ikke til væpnet opprør, men derimot til den omveltningen som består i å vende folk til en enhetlig og universell religion. Mawdudi skriver at Muhammad var ”den eneste personen som faktisk måtte skape en revolusjon” (Mawdudi 1983: 57). Andre revolusjonære gjorde bruk av krefter i samfunnet på den tida de levde, mens Muhammad på sin side gikk utover de begrensninger som tid og rom representerte. Mawdudi forsøker dermed igjen å understreke at perioden under Muhammad ikke er en historisk periode, men metahistorie, som man bør forsøke å gjenskape. Muhammad som skaper av revolusjon, kan dermed knyttes til tematikken om religionen som universell. På samme måte kan Muhammad som moderne knyttes til ideen om at læren er universell og gyldig i alle tidsperioder: ”Han [Muhammad] er den eneste og uforlignelige leder for en menneskehet som følger tidens gang, som er moderne i enhver epoke og enhver tidsalder” (ibid.). Selv om Mawdudi tar i bruk ordet revolusjon, er hans forståelse av islam lite revolusjonær. Nasr viser til at Mawdudi brukte ordet ”revolusjon” i verkene sine, men at Mawdudi ikke la det samme i begrepet som det er vanlig å gjøre i vesten. Begrepet fikk derimot samme tvetydigheten som Mawdudis andre vestlige begreper (Nasr 1995: 69f). Tvetydigheten tyder på et ønske om å gjøre bruk av de positive konnotasjonene til begrepet. Samtidig innholdsutfyller han det på en måte som ikke krever bruk av drastiske virkemidler.

3.2.3 Forening av syklisk og framskridende tidsforståelse

Mawdudi gjør bruk av en noe spesiell tidsforståelse i *Islams fundament*. Som andre vekkelsetenkere fokuserer han på den gyldne fortida, eller Muhammads moderne tid, som den kanskje kan kalles i Mawdudis diskurs. Italesettinga av Muhammad som moderne, og av Muhammad som skaper av demokrati og frihet, understreker denne fokuseringa. Også tradisjonell islam idealiserer den tidligste historien, men den øvrige historien aksepteres som Guds vilje (Nasr 1995: 59). For Mawdudi viser derimot ikke historien Guds vilje, men tvert imot islams forfall. Mawdudi gjør dessuten bruk av både en syklisk og en framskridende tidsforståelse, der spesielt den sistnevnte brukes til å få fram poenger om enhet og universalitet. I Koranen sendes profeter i sykluser for å minne menneskene om den monoteistiske læren. Mawdudi knytter på sin side profetene både til en slik syklisk tidsforståelse og til en framskridende tidsforståelse, der profetene leder menneskene i retning større klarhet, slik at den universelle og enhetlige religionen til slutt kan åpenbares. I tillegg skisserer Mawdudi ei utvikling fra flerguderi til monoteisme, som også kan knyttes til den framskridende tidsforståelsen. Den framskridende tidsforståelsen har en nær forbindelse med utviklinga av kunnskap, da mennesket gjennom historien nærmer seg det høyeste nivået av kunnskap, den rene monoteismen, som Muhammad brakte. På sett og vis virker denne tidsforståelsen å være inspirert av evolusjonismen.²⁹

Profetene

Mawdudi forsøker å få leseren til å velge å følge profetene ved å knytte negative karakteristikk til mennesker som ikke følger profetene:

Hva mener du om et menneske som har mistet veien, og når et hjelpsomt menneske viser ham rett vei, så svarer han trassig: 'Jeg tar ikke imot din ledelse, og godtar ikke den vei du viser meg, men jeg vil selv famle meg frem i dette ukjente land, og forsøke å nå frem ved min egen søken på min egen måte'. Å handle slik når profetenes klare ledelse er for hånden, er ren dumhet. (Mawdudi 1983: 36)

Betegnelsen "klar ledelse" brukes om profetene, mens "dumhet" brukes om dem som ikke følger ledelsen. Ved å forbinde "dumhet" med oppførselen til meningsmotstandere, kan disse latterliggjøres. Mawdudi bruker betegnelsen "lære" og "den fundamentale lære" på ulike måter, slik at profetene skal kunne knyttes til både den framskridende og den sykliske tidsforståelsen. Om "lære" skriver han: "Læren hos hver profet var bestemt av den arten av

²⁹ Utdypes under pkt. 5.1.1.

onder som han forsøkte å utslette” (Mawdudi 1983: 38). ”Lære” italesettes på en slik måte at man ikke kan snakke om en syklisk gjentakelse av det samme innholdet. Lover og forordninger ble derimot ”modifisert og forbedret etter hvert som samfunnet utviklet seg og gikk fremover” (ibid.). ”Den fundamentale lære” forbinder Mawdudi derimot med den sykliske tidsforståelsen: ”Den fundamentale lære i alle religioner var den samme, det vil si tro på Guds enhet, og å føre et liv i fromhet, godhet og fred, og tro på livet etter døden, hvor belønning eller straff følger” (Mawdudi 1983: 39).

På dette tidspunktet i boka bidrar ikke Mawdudi med en nærmere forklaring på forholdet mellom ”lære” og ”den fundamentale lære”. Senere i boka italesettes derimot ”din” og ”sharī‘a” på samme måte som henholdsvis ”den fundamentale lære” og ”lære”: ”Skjønt hver profet forkynte den samme *din*, så brakte de særskilte sharialover, som var tilpasset forholdene hos deres eget folk og i deres egen tid” (Mawdudi 1983: 104). Mawdudi viser til hvordan *sharī‘a* vil utvikle seg, til man får det han kaller ”den altomfattende sharia”:

Din har ikke gjennomgått forandring, men alle de tidligere sharia-lover er opphevet på grunn av den altomfattende sharia som Mohammad (Gud velsigne og bevare ham) brakte. Dette er klimaks i en lang læringsprosess som begynte i menneskehetens morgendemring. (Mawdudi 1983: 105)

Din og ”den altomfattende *sharī‘a*” er dermed de to aspektene i Muhammads lære, og da denne foreninga er klimaks i en lang læringsprosess, kan man anta at tro og kunnskap dermed er forent. Nasr skriver at *din* spiller en spesiell rolle i Mawdudis diskurs (Nasr 1996: 54). Mawdudi skal ha brukt *din* på en ny måte, slik at ordet ikke lenger refererte til religion, men til en altomfattende etos og den absolutte lydigheten mot Gud. Ifølge Nasr er *sharī‘a* på sin side den delen av *din* som bidrar med en forbindelse mellom individet og samfunnet (ibid.). Mawdudi gjør liten bruk av *din* i *Islams fundament*, men *din* forstått som absolutt lydighet mot Gud, passer godt overens med Mawdudis italesetting av ”den fundamentale lære”.

Innen ortodoks islam er man kjent med en historieforståelse der mennesker glemmer eller feiltolker Gud, og nye profeter må sendes. En slik forståelse kan betegnes som syklisk. Mawdudi viser også til hvordan menneskene forvred læren til profetene, og gjorde ”profetene til Guds inkarnasjoner eller Guds sønner, og noen forbandt profetene med Gud selv i Hans guddommelighet” (Mawdudi 1983: 39). Til tross for at Mawdudi bruker ”deres [profetenes] lære (mi utheving)” (ibid.) i forkant av det foregående tekstutdraget, beskriver han her et brudd med det han tidligere har omtalt som ”den fundamentale lære”. I tilknytning til

Mawdudis konstruksjon av ei utvikling i retning klarhet, er det imidlertid et poeng for ham også å vise at elementer av læren overlevde:

Spor av sannhet overlevde. Tanken om Gud og livet etter døden var på en eller annen måte blitt assimilert. Noen få prinsipper som godhet, sannferdighet og moralsk atferd ble godtatt over hele verden. Profetene hadde derfor forberedt en mental holdning hos sine forskjellige folk på en slik måte at en universell religion trygt kunne bringes, en religion som samsvarer med menneskets natur, som omfatter alt som var godt i alle andre trosformer og samfunn, og som er akseptabel for menneskeheten (Mawdudi 1983: 39f).

Det kan virke som om Mawdudi skriver mot en forutbestemt konklusjon. På en tilsvarende måte som Mawdudi tidligere har gjort bruk av ord med dobbeltbetydning, bidrar tidsforståelsen til at han både kan skissere forfall og behov for syklisk sending av profeter, og at han kan skissere ei framskridende utvikling. Til slutt vil alle deler i menneskelivet og alle deler av skapelsen kunne forenes i enhetslæren.

I det foregående tekstutdraget brukte trolig Mawdudi uttrykksmåten ”akseptabel for menneskeheten” for å beskrive menneskets svakhet. Denne svakheten får man et nytt innblikk i når Mawdudi skriver: ”Gud alene vet hvor mange tusen år som ble brukt for på denne måte å opplære mennesket og utvikle ham mentalt, moralsk og åndelig” (Mawdudi 1983: 40). Mawdudi hevder altså at profetene ikke kun ble sendt til menneskene for å minne dem om monoteismen, men også for gradvis å utvikle menneskenes intellekt til større klarhet. Mawdudi viser dessuten til økt menneskelig samkvem for å vise behovet for en universell religion: ”Ved utviklingenes gang og utbredelsen av handel, industri og håndverk, kom samkvemmet mellom nasjonene i stand” (ibid.). Modning gjennom historien klargjorde for den universelle religionen: ”For mer enn to tusen år siden hadde menneskeheten nådd en slik åndelig klarhet at det syntes å være et påtrengende behov for en universell religion” (Mawdudi 1983: 41). Den forrige påstanden underbygges ved henvisninger til at store religioner som buddhismen og kristendommen oppsto: ”Saken var faktisk den at når et folk ikke fant noen fullstendig og sann religion, så begynte det å utvikle bestående religioner, hvor mangelfulle, ufullstendige og utilfredsstillende de enn måtte ha vært” (ibid.). På denne måten konstruerer Mawdudi nødvendigheten av at Muhammad brakte en universell religion, samtidig som han også understreker andre religioners ufullstendighet.

Muhammads profetvirke

Mawdudi forsøker å vise hvor logisk det er at Muhammad ble profet i Arabia for 1400 år siden:

På et så avgjørende tidspunkt i den menneskelige sivilisasjon, da menneskets bevissthet søkte etter en verdensreligion, oppsto en profet i Arabia, for hele verden og for alle nasjoner. Den religionen han var gitt i oppdrag å forkynne i var igjen islam – men nå i en fullstendig og fullt utviklet form, som dekket alle aspekter av menneskets liv. (Mawdudi 1983: 41)

Den fullstendige og fullt utviklede religionen ble dermed åpenbart etter at menneskeheten hadde modnet, slik at de skulle være mottakelige for en enhetlig og universell religion. Mawdudi bruker Arabias plassering og tilstanden i landet for å vise det logiske bak at religionen hadde sitt utspring her. Nærheten til Afrika, Europa og Asia trekkes fram. I tillegg fokuserer han på at det i Arabia ikke fantes konkurrerende systemer: ”De hedenske araberne på 500-tallet var ikke blitt påvirket av den onde innflytelse fra kunstige sosiale systemer og sivilisasjoner hos de større nasjoner i verden” (Mawdudi 1983: 42). Gjennom å vise hvilket ideelt sted Arabia var for å motta læren, konstrueres logikken bak at profeten hadde sitt virke her. Betegnelsen ”kunstige sosiale systemer” kan vise til at systemer som ikke er basert på religionen, er ugyldige. Utsagnet kan, sammen med utsagnet om at religionen skulle dekke alle aspekter av menneskets liv, bygge opp under at Mawdudi er maksimalist.

På samme tid som tilstanden i Arabia framsettes med positive fortegn, tegnes den også med mørke og dystre bilder. Mawdudi bruker denne framgangsmåten for å vise at læren ikke i det hele tatt var påvirket av mennesker. Den samme dobbeltheten som Mawdudi legger i sentrale begreper i *Islams fundament*, finnes dermed også i omtalen av Arabia og dets folk. Mawdudi skriver for eksempel at araberne var ”så fastlåst i sin uvitenhets tradisjoner, at å gi dem et mer menneskelig preg var hinsides det et vanlig menneske kunne makte” (ibid.). I neste setning skriver han derimot: ”Men samtidig var saken slik, at hvis et menneske med usedvanlige evner kunne gi dem høyere idealer, så ville de straks gå til handling for å realisere et slikt ideal” (ibid.). Mawdudi bruker sin kjennskap til historien, der han vet at Muhammad fikk araberne til å realisere det som her betegnes som et ideal, til å argumentere for Muhammads spesielle evner. Det forekommer en inkonsekvens i Mawdudis logikk, der Arabia på den ene siden framsettes som et ideelt sted for framveksten av læren, på grunn av dets gode betingelser, mens området på den andre siden framsettes med mørke og dystre bilder, for å vise at den enestående læren ikke i det hele tatt er preget av mennesker. Dersom

læren hadde vært preget av mennesker, ville dette medført at skaper og skaperverk ble blandet.

Utvikling av gudsforståelse hos menneskeheten

Utvikling av en voksende gudsforståelse beskrives ut fra den framskridende tidsforståelsen, og denne utviklinga går i retning større klarhet. Til tross for at Mawdudi tidligere har argumentert for at all sann kunnskap kommer fra profetene, omtaler han i gjennomgangen av menneskehetens gudsforståelse en form for kunnskap som mennesket selv kan tilegne seg. Den argumenterende måten Mawdudi skriver på i *Islams fundament*, tilsier da også at mennesket har potensial for utvikling. Det kan virke som om mennesket kan bruke potencialet sitt til å finne fram til at det bare finnes én Gud, men at kunnskapen om hva Gud ønsker av menneskene, må komme fra profetene. Mawdudi hevder bakgrunnen for at mennesket i det hele tatt har en guddom, er at dette er naturlig: ”Trangen til å ha en guddom og å tilbe den er forankret i den menneskelige natur. Det finnes noe i menneskets sjel som tvinger det til å handle slik” (Mawdudi 1983: 66). Igjen tildekkes flertydighet ved hjelp av ordet naturlig. Trangen til å ha en guddom, kombinert med menneskets erkjennelse av at det ikke er allmektig, får mennesket til å lete etter allmektige naturfenomener:

Disse gigantiske fenomener på den ene siden, og bevisstheten om hans egen skjørhet på den annen, gir ham en dyp følelse av egen svakhet, ubetydelighet og hjelpeløshet. Og det er helt naturlig at en primitiv idé om guddom faller sammen med denne følelsen. Han tenker på den makt som mestrer disse enorme krefter. (ibid.)

Igjen bruker Mawdudi ”naturlig” i diskursføringa. Ved hjelp av dette honnørordet viser han hvor logisk det er at en primitiv forståelse for guddom utvikles. Mawdudi er imidlertid klar i sin dom over denne tilbedinga: ”Dette er uvitenhetens verste form” (ibid.). Dermed er diskursen tilsynelatende vendt tilbake til forbindelsen mellom tro og kunnskap. I Mawdudis diskurs likestilles monoteisme med kunnskap, og en gudsforståelse som befinner seg fjernt fra monoteismen, vil dermed også befinne seg fjernt fra kunnskap.

Forbindelsen mellom tidsforståelse og kunnskap

Kunnskapen som mennesket selv kan utvikle, vil i den følgende analysen kalles potensiell kunnskap. Denne kunnskapen er potensiell både for en samlet menneskehet, som gjennom historien har utviklet seg i retning klarhet, og for leseren, som kan utvikle seg i retning klarhet

ved å lese *Islams fundament*. Utviklinga i retning klarhet vil lede mennesket bort fra den mest primitive forståelsen for det guddommelige:

Når hans uvitenhet i noen grad forsvinner, og noen glimt av lys og kunnskap viser seg på hans intellektuelle horisont, så blir han klar over at disse store og mektige himmellegemer i seg selv er like hjelpeløse og avhengige, eller til og med enda mer avhengige og hjelpeløse enn han selv. (Mawdudi 1983:67)

Menneskene vil dermed forstå at guddommeligheten finnes bak naturfenomenene: ”Disse refleksjonene er utgangspunkt for en tro på mystiske makter bak naturfenomenene, med utallige guddommer som styrer forskjellige deler og aspekter av naturen, så som luft, lys og vann” (Mawdudi 1983: 68). Å tro på utallige guder, selv bak naturfenomenene, vil imidlertid også være en form for uvitenhet, og det er derfor ikke overraskende at Mawdudi skriver at mennesket trenger mer kunnskap: ”Når mennesket når enda lenger frem i kunnskap og lærdom, og etter som han tenker mer og mer over de fundamentale problemer i tilværelsen, så finner han en allmektig lov og en altomfattende styring i universet” (ibid.). Gjennom den potensielle kunnskapen kan mennesket dermed nå fram til nivået der man oppfatter hvor sammenhengende og altomfattende skapelsen er.

Mawdudis resonnement har nå på sett og vis kommet tilbake til utgangspunktet for *Islams fundament*, der islam konstrueres som naturlig med bakgrunn i den altomfattende styringa av universet:

Ved å observere denne enhetlige regelmessighet og fullstendige lydighet overfor en stor lov som omfatter alle naturens områder, føler selv den som dyrker flere guder seg tvunget til å tro at det må finnes én guddom som er større enn alle de andre, som utøver den høyeste makt. For hvis det var atskilte, uavhengige guddommer, så ville hele universets maskineri komme i ulage. (Mawdudi 1983: 68)

Økt kunnskap bidrar altså ifølge Mawdudi til at mennesket gjennom observasjon av skapelsen kan forstå at det må finnes en høyere Gud. Igjen tar Mawdudi i bruk en påstand om at skapelsen hadde kommet i ulage dersom det fantes atskilte, uavhengige skapere. Mer kunnskap vil imidlertid også lede mennesket bort fra et hierarki av guder: ”Mer opplyste mennesker legger hver enkelt av dem [gudene] under undersøkelsens lupe, og konstaterer at ingen av disse guddommer som mennesket har laget, har noen guddommelig karakter; de er

skapninger likesom mennesker, men heller mer hjelpeløse” (Mawdudi 1983: 69). Gudene er skapninger, og i Mawdudis diskurs vil ikke skapninger kunne ha skapende kraft.

Til slutt ender mennesket opp med ei forestilling om at det bare finnes én Gud. Mawdudi framsetter utviklinga mot monoteismen som logisk, og mennesket kan selv finne fram til den. Mawdudi forsøker imidlertid å vise at mennesket likevel har gjort feil i sin forståelse av monoteismen. Han viser til hvordan noen tror Gud har et legeme, at han oppholder seg et bestemt sted, at han har kommet ned til jorden, at han har trukket seg tilbake og nå hviler, eller at man må nærme seg Gud ved hjelp av helgener og ånder (Mawdudi 1983: 69). Spesielt vil italesettinga av mennesker som tror Gud har et legeme, kunne sammenliknes med Hedins beskrivelse av hvordan *tawhīd*-læren kan brukes til å påvise feil ved andres gudsforståelse.³⁰ Mawdudi argumenterer uansett med at mennesket selv kan finne fram til at det bare finnes én Gud, og kunnskap og flerguderi er konstruert som antagonismer i Mawdudis diskurs. Da menneskene likevel har feilet i sin forståelse av monoteismen, kan Mawdudi argumentere for at menneskets fornuft er begrenset, og profetene må følges: ”Tawhid er det høyeste begrep når det gjelder det guddommelige, og kunnskap om dette har Gud sendt menneskeheten i alle epoker gjennom sine profeter” (ibid.). Mawdudi beskriver *tawhīd* som ”kunnskap, ren og absolutt, uten den minste skygge av uvitenhet” (Mawdudi 1983: 69f). *Tawhīd* og kunnskap er med dette klart og tydelig konstruert som synonymer i Mawdudis diskurs.

Mawdudi har forsøkt å få fram en forståelse av at monoteismen er rasjonell og logisk, men at de menneskelige begrensningene krever at menneskene følger profetene. På sett og vis opererer dermed Mawdudi også med to forståelser av det rasjonelle bak monoteismen. Mawdudi understreker at mennesket selv kan finne fram til at flerguderi er ufornuftig, også etter at han har omtalt kunnskap som noe man kun får fra profetene:

Jo mer man tenker over dette problemet, dess klarere blir overbevisningen om at alle disse guddommelige krefter og egenskaper må finnes hos et og samme Vesen ene og alene. Flerguderi er på denne måten en form for uvitenhet, og kan ikke tåle fornuftens granskning. Det er en praktisk umulighet. Livets og naturens fakta stemmer ikke med dette. Disse fører automatisk frem til Realiteten, det vil si tawhid, Guds enhet. (Mawdudi 1983: 71)

Her tar Mawdudi i bruk en objektiv modalitet, der hans fortolkning av hva han mener er umulig, framsettes som fakta. På denne måten tildekkes flertydighet, og Mawdudi kan skrive

³⁰ Se pkt. 2.2.2.

at realiteten er *tawhīd*.³¹ Etter å ha understreket at realiteten er *tawhīd*, viser Mawdudi at guddommelighet ikke finnes i noen menneskelig eller stofflig gjenstand: ”For alt i universet er skapt, kontrollert og regulert, er avhengig av andre ting, er dødelig og forgjengelig” (ibid.). Det skapte står i motsetning til skaperen, som er enhetlig og unik. På grunn av denne motsetningen vil aldri det skapte kunne ha noen grad av guddommelighet.

3.2.4 Livet på jorda

Som en del av enhetsperspektivet settes ikke livet på jorda opp som noen motsetning til det kommende livet. Ved flere anledninger beskriver Mawdudi hvordan mennesker som tror på monoteismen, og handler deretter, vil lykkes både i det nåværende og i det kommende livet.³² De som ikke følger monoteismen, vil derimot mislykkes i begge livene. Også Hedin skriver at *tawhīd* kan brukes til å vise at religiøs perfeksjon er mulig i dette livet. *Tawhīd* fokuserer på helhet, og dette fokuset medfører at det nåværende livet ikke står som noen motsetning til det kommende livet (Hedin 1988: 65f). Kravet om å handle ut fra enhetslæren i dette livet henger sammen med synspunktet om at mennesket har fri vilje. Gjennom å bruke den frie viljen til å underkaste seg Gud, vil man leve i harmoni med universet. På denne måten kan mennesket finne sin naturlige plass i skapelsens enhet, og dermed har mennesket oppnådd målet med livet. Også Moussalli understreker at det er et mål i seg selv å reise mennesket til sin naturlige plass.³³

I tilknytning til Mawdudis enhetsperspektiv får dessuten alle områder i livet religiøs signifikans. Mawdudi avviser i prinsippet et skille mellom religiøst og verdslig: ”Hvis du holder din tale fri fra urenhet, falskhet, ondskap og vondord, snakker sannhet og om det som godt er, og gjør dette av den grunn at Gud har foreskrevet dette, så utgjør det ibadah, hvor verdslig det enn måtte synes” (Mawdudi 1983: 95). Den islamske loven er inndelt i enkeltmenneskets forhold til Gud, *‘ibādāt*, og enkeltmenneskenes forhold til hverandre, *mu‘āmalāt* (Vikør 2003: 15). Handlingene som Mawdudi beskriver i tekstutdraget, vil innen tradisjonell islam kunne kalles *mu‘āmalāt*, da ingen av dem kan knyttes til den gudstjenstlige delen av muslimenes plikter. Det kan derfor virke som om Mawdudi foretar en hegemonisk intervensjon der han reviderer skillet mellom *‘ibādāt* og *mu‘āmalāt*. Revideringa av skillet vil kunne knyttes til maksimalisme. Gjennom å forbinde alle menneskelige handlinger med *‘ibādāt*, vil alle disse handlingene bli utført i Guds tjeneste.

³¹ ”Realiteten” er trolig oversatt fra *al-haqq*, et tradisjonelt islamsk gudsbegrep.

³² Se for eksempel Mawdudi 1983: 19, 65 og 72.

³³ Se pkt. 2.2.1.

Selv om Mawdudi gjorde bruk av ordet verdslig i det foregående sitatet, var ikke verdslig stilt opp som en motsetning til religiøs. Denne motstillinga skjer imidlertid i andre tilfeller, for eksempel i omtalen av bønner: ”Du sier deg fri fra dine verdslige engasjementer noen korte øyeblikk, og søker audiens hos Gud” (Mawdudi 1983: 96). På neste side fortsetter han: ”Hyppigheten og tidsfordelingen av disse bønner gir deg aldri anledning til å miste av syne hensikten og oppgaven med livet, i havet av verdslige gjøremål” (Mawdudi 1983: 97). Hedin viser til at hele livet er hellig innenfor det han kaller *tawhīd*-læren. Han understreker at ordet ”verdslig” ikke kan brukes om noe som er skilt for Gud, eller som er usynlig for Gud (Hedin 1988: 63). Trolig impliserer heller ikke Mawdudi en slik betydning av ordet verdslig. Den tidligere analysen av knutepunkt og flytende betegnere reflekterer derimot at Mawdudi ser på skapelsen som en enhet, som Skaperen har total oversikt over. Som Mawdudi skriver i *The Islamic Way of Life*: “The chief characteristic of Islam is that it makes no distinction between the spiritual and the secular life” (Mawdudi 1986: 9).

Mawdudi omtaler skaperens kontroll over skapelsen under italesettinga av forholdet mellom monoteismen og *sharī‘a*: ”Den viktigste virkningen av la ilaha illa Allah er at det får mennesket til å adlyde og følge Guds lov” (Mawdudi 1983: 76). Det er forbindelsen mellom monoteismen og Guds allmakt som står som en garantist for at *kalimah*, og dermed også *tawhīd*, får mennesket til å adlyde Guds lov: ”Den som tror på det denne setningen innebærer, er sikker på at Gud kjenner alt, enten det er skjult eller åpent, og at Han er nærmere ham enn hans egen halspulsåre” (ibid.). Dersom Gud ikke har allmakt, kan mennesket skjule seg for ham, og dermed kan det også være ulydig mot Gud. Nok en gang gjentar Mawdudi at ulydighet ikke er forenlig med å være muslim: ”Å være muslim betyr, som vi allerede har hørt, å være lydig overfor Gud, og lydighet overfor Gud er umulig med mindre man tror fast på la ilaha illa Allah” (ibid.). Mawdudi avslutter *Islams fundament* med å beskrive hva han mener med *sharī‘a* (Mawdudi 1983: 108ff). Det er imidlertid ikke tradisjonelle elementer i *sharī‘a* som omtales, men derimot hvordan ressursene i kropp og omgivelser skal utnyttes uten at dette fører til sløsing eller ødeleggelse. At man verken skal forsømme det materielle eller det åndelige er en del av enhetsperspektivet (Hedin 1988: 66). All dualisme avvises, og livet er en helhet. Helhetsperspektivet innebærer at alle områder i livet gis religiøs signifikans og at hele skapelsen har et formål:

Han har ikke gitt mennesket noen evner som er ubrukelige eller unødvendige, og Han har heller ikke skapt noe i himmel eller på jord som ikke mennesket kan gjøre bruk av. Det er Hans uttrykte vilje at

universet, Hans store verksted med sine mangfoldige aktiviteter, skal fortsette å funksjonere glatt og vakkert. (Mawdudi 1983: 110)

”Glatt og vakkert” vil innen de fleste diskurser være momenter som kan likestilles med harmoni. Denne setningen er den siste i hele boka, og den oppsummerer en sentral tanke i Mawdudis diskurs, nemlig at hele skapelsen er en enhet, og at menneskene må leve aktive, religiøse liv for å leve i harmoni med enheten.

3.2.5 Sosiale grupper

Mawdudi fokuserer på enhet og universalitet i *Islams fundament*. I Mawdudis diskurs er det en sammenheng mellom å tro på begrensede guddommelige makter og å dele menneskeheten opp i grupper. Tro på monoteismen vil på sin side innebære at man tror alt tilhører Gud, og at man derfor ikke sympatiserer med noen bestemt krets eller gruppe. Med bakgrunn i denne konstruksjonen kan Mawdudi for eksempel påstå at troen på monoteismen motvirker trangsynthet (Mawdudi 1983: 73). Likevel står denne påstanden i en viss motsetning til at Mawdudi, som representant for den muslimske gruppa, beskriver ikke-troende som trangsynte, innbilske, sjalue og misunnelige (Mawdudi 1983: 73-76). Det kan argumenteres for at det finnes ei spenning mellom universalitet og partikularitet i diskursføringa til Mawdudi. Mawdudi påberoper seg universalitet, men fornekte denne for dem som ikke er enige med ham. Konstruksjonen av felles grenser og jakten på identitet har derimot ført til at verden deles i to.

I underkapitlet ”Mennesket som naturlig muslim” har det blitt vist til hvordan Mawdudi omtaler utøvinga av den menneskelige dømmekrafta som en frihet som deler menneskeheten i to. Konstruksjonen av menneskelig fri vilje kan dermed knyttes opp til inndelinga av menneskeheten i to grupper. Den frie viljen medfører også at identiteten ”muslim” ikke er en identitet man får fra fødselen av, men derimot gjennom å velge å leve ut Guds enhet i det jordiske liv. Selv om mennesket er konstruert som naturlig muslim, vil ikke mennesket være fullstendig muslim før det er muslim i begge de menneskelige sfærene. Om *kalimah*, og dermed også *tawhīd*, skriver Mawdudi: ”Å godta eller forkaste denne setningen skaper all verdens forskjell mellom mennesker. De som tror på den utgjør en eneste menighet, og de som ikke tror på den danner en motsatt gruppe” (Mawdudi 1983: 65). Det kan synes paradoksalt at enhetsperspektivet skal medføre en slik todeling. Denne todelinga omtales imidlertid også av Moussalli.³⁴ Mawdudis fokus på handling og konstruksjonen av fri vilje

³⁴ Se pkt. 2.2.1.

forutsetter dessuten på mange måter todelinga. Den frie viljen skisseres for at mennesket skal ta et valg. Dersom man legger diskursteoriens identitetsforståelse til grunn, kan det understrekes at identitet organiseres relasjonelt (Jørgensen og Phillips 1999: 56ff). Man er noe fordi man ikke er noe annet, og en diskursteoretisk forståelse forutsetter derfor motsatte grupper.

Ett av Mawdudis virkemiddel for å få folk til å velge å tilhøre den muslimske gruppa, er å italesette denne gruppa med positive fortegn, og den andre gruppa med negative. Den sistnevnte strategien bidrar også til å skape et trygt og positivt bilde av den muslimske gruppa. Mawdudi hevder at en som tror på monoteismen vil være rettskaffen og rettferdig, fordi han vet at han ikke vil lykkes med mindre han lever og handler rettferdig. Som en motsetning til dette, setter Mawdudi opp *kafirs* og *mushriks* som lever på falske håp:

Noen av dem tror at Guds sønn har sonet for deres synder, noen tror at de er Guds yndlinger og at ingen straff kan ramme dem, andre tror at deres helgener kan gå i forbønn hos Gud på deres vegne, mens atter andre foretar offer til sine guddommer, og tror at de på denne måten kan bestikke dem så de får frihet til å opptre slik de måtte ha lyst til. Slik falske forestillinger holder dem fanget i et nett av synd og onde handlinger. (Mawdudi 1983: 74)

Begrensede guddommer fritar derfor mennesket fra kravet om å være rettskaffent, mens en enhetlig Gud vil fokusere på rettferdighet og rettskaffenhet i dette livet. Igjen bruker Mawdudi enhetslæren til å påvise feil ved andres gudsforståelse. Mawdudi skriver også at *tawhīd* virker inn på menneskenes liv slik at de aldri overveldes av håpløshet. Når det gjelder andre mennesker skriver han: ”Mushriks, kafirs og ateister har små hjerter. De forlater seg på begrensede makter, og i vanskelige tider blir de ganske snart overveldet av fortvilelse, og de begår ofte selvmord” (ibid.).

Enhetsperspektivet understrekes på sin side ved at Mawdudi avviser all inndeling av mennesker i grupper eller raser. Om Muhammad skriver Mawdudi: ”Han gikk imot alle utmerkelser av høy og lav blant mennesker, og hadde fordømt alle fordommer basert på stamme og rase som ren uvidenhet (sic), og han ønsket å forandre hele samfunnsstrukturen som var overlevert dem fra uminnelige tider” (Mawdudi 1983: 49). Fordommer settes her i forbindelse med oppdeling av menneskene, og fordommene kalles uvitenhet. Dette passer inn i Mawdudis diskurs, der enhet er kunnskap, og oppdeling er uvitenhet. Fokuset på enhet opprettholdes ved å vise til enheten blant de troende. Om bønnen skriver Mawdudi:

Den skaper mellom islamtroende et bånd av kjærlighet og gjensidig forståelse. Det vekker i dem en følelse av samhörighet, og befordre et nasjonalt brorskap mellom dem. Bønnen er også likhetens symbol, for fattig og rik, lav og høy, styrer og undersåtter, den velutdannede og den ulærte, sort og hvit, alle står på en rekke og kaster seg ned for sin Herre. (Mawdudi 1983: 98)

Også fasten omtales på en tilsvarende måte. Gjennom henvisning til islams universalitet og samhörighet konstruerer dessuten Mawdudi islam som egoismens svorne fiende. Om de vantro skriver han derimot: ”Vantro, som ikke har en følelse av universell samkjensle, kjenner ikke til annet enn å samle rikdom, og å forøke den ved å låne den ut mot renter. Islams lære er det motsatte av denne holdning” (Mawdudi 1983: 101). Islams forbud mot renter fører til at renter er et skjellsord innenfor den bredere islamske diskursen.

3.3 Oppsummering

I dette kapitlet har det blitt vist hvordan Mawdudi går fram for å beskrive islam som en universell religion. Mawdudi utleder at religionen er universell fordi navnet på religionen ikke kan knyttes til noen grunnlegger eller folkegruppe. Da islam er universell, er også læren gyldig i alle historiske perioder. Mawdudi bruker enhetslæren for å vise at islam er natur, og at natur er islam. Man kan dermed snakke om sirkelargumentasjon. *Tawhīd*-begrepet og trosbekjennelsen brukes som synonymer i omtalen av enhetslæren. Trosbekjennelsen innebærer i denne sammenheng aktiv religiøs handling, og det er dermed snakk om mer enn en bekjennelse av tro. Mawdudi skriver at mennesket er født som muslim, men at mennesket likevel må bruke sin frie vilje til å underkaste seg Gud, for på denne måten å bli fullverdig muslim. Mennesker som underkaster seg Gud, er Guds forvaltere på jorden. Gjennom å underkaste seg, finner mennesket sin plass i skapelsens enhet. Dermed gjenfinner det også sitt naturlige potensial. Islam betyr lydighet, og mennesker som ikke er lydige, vil gjøre opprør mot sin natur. Slike mennesker vil ikke være muslimer. Skapelsens enhet er for Mawdudi en konsekvens av Skaperens enhet. Skaperens enhet innebærer at Gud har allmakt og oversikt over hele skapelsen. Derfor må alle handlingene til menneskene være i Guds tjeneste, noe som kan kalles maksimalisme.

Mawdudi bidrar ikke med noen konkret oppskrift på hvordan det muslimske samfunnet skal etableres i *Islams fundamenter*. Fokuset synes å være på utdanning, med utgangspunkt i det mest grunnleggende elementet av den islamske troa. Mawdudi gjør bruk av to ulike tidsforståelser i boka. Ved hjelp av den framskridende tidsforståelsen viser han hvordan mennesket kan utvikle seg i retning klarhet. Samtidig som Mawdudi fokuserer på den

gylne tida, beskriver han en evolusjonistisk tankegang gjennom den framskridende tidsforståelsen. Høydepunktet i utviklinga er når Muhammad bringer budskapet om *tawhīd*. I begrepet *tawhīd* er naturlig lov og guddommelig lov forent. Det samme er tilfellet med tro og vitenskap, og av denne grunn er budskapet om *tawhīd* moderne. *Tawhīd* som moderne kan knyttes til budskapets eviggyldighet. Mawdudi skriver at det er unaturlig og tyranni ikke å følge Guds lover. Bruken av tyranni tyder på at mennesker som ikke følger Guds lover, gir seg selv en form for autoritet som bare Gud kan ha.

4 *Milepæler*

4.1 Sayyid Qutbs bakgrunn

Sayyid Qutb ble født i det landlige Musha i Egypt i 1906, i en familie med begrensede økonomiske ressurser. Tenårene tilbrakte han i det moderne og urbane Kairo. I denne byen levde han et hovedsakelig sekulært liv i 1920- og 30-årene. Opprinnelig var Qutb nasjonalist og motstander av britene, men rundt 1940 opplevde han en fornyet interesse for Koranen. Qutbs politiske og sosiale engasjement økte gradvis. Fokuset på moral vokste parallelt med skepsisen mot den yngre generasjonen og den vestlige sivilisasjonen. Mot slutten av 1940-åra ble Qutb påvirket av Palestina-spørsmålet, samtidig som interessen for profeten og de rettlejede kalifene økte. I større grad kom han dermed til å dele synspunkt med de muslimske brødrene. Likevel mente Qutb lenge at gruppene som kalte til islam, var for svake til å kunne fornye religionen. Qutb var derfor en uavhengig tenker, selv om han hadde sporadisk kontakt med al-Miniyawi fra Det muslimske brorskapet (Musallam 1983: 185ff).

Mellom 1948 og 1950 var Qutb i USA for å sammenlikne det egyptiske og det amerikanske utdanningssystemet. Qutb reagerte på kapitalismen, grådigheten og rasismen i det amerikanske samfunnet. Opplevelsene fra USA kom til å farge Qutbs senere forfatterskap. Etter at lederen til det muslimske brorskapet, Hassan al-Banna, ble drept i Egypt i 1949, økte kontakten mellom Qutb og brorskapet (Musallam 1983: 226-235). Mordet skal ha opprørt Qutb, og han skal ha kommet fram til at islam ga den eneste praktiske løsningen på problemene i Egypt. Etter hjemkomsten fra USA drev han uavhengig arbeid for å kalle folk til islam. Qutb mente at snakket om konstitusjon og parlament i Egypt var en myte, da det var slaveri og føydalisme som preget landet. Nasser og de frie offiserer gjennomførte revolusjon i Egypt i 1952. Fra rundt denne tida ble Qutb en sentral skikkelse i Det muslimske brorskapet. Qutb ble redaktør til brorskapets avis, leder for seksjonen som skulle spre den islamske læren og hovedforfatter av de hemmelige pamflettene (Mitchell 1993: 141).

Qutb og brorskapet hadde innledningsvis en positiv holdning til de frie offiserene, men motstanden mot det som ble oppfattet som Nassers sekulære politikk, økte gradvis. I artikler og hemmelige flygeblad ga Qutb uttrykk for denne økte motstanden. Fra 1954, etter mordforsøket på Nasser, og fram til sin død i 1966 satt Qutb i fengsel, bare avbrutt av noen måneder utenfor fengselsmurene i 1964. Qutb var dømt for handlinger mot styresmaktene. *Milepæler* ble skrevet av en stadig mer radikal Qutb, mens han satt i fengsel. Dette verket ble brukt som et bevis på Qutbs konspirasjon mot styresmaktene, og *Milepæler* var av sentral

betydning da Qutb ble dømt til døden, og senere hengt den 29. august 1966. Som tilfellet er med andre martyrer, vokste Qutbs berømmelse etter hans død (Gardell 2005: 72).

4.2 Analyse av språkbruken i *Milepæler*

Milepæler ble skrevet fra Qutbs celle i fengselet. Qutbs isolasjon i fengselet trekkes fram som grunn til Qutbs radikalisme, og Qutb tilhører i følge Moussalli den fundamentalistiske eksklusivist-diskursen (Moussalli 1999: 96ff). For Qutb er islam en helhetlig måte å leve på, som inkluderer alle aspekter i dette livet og i det kommende livet. Gardell kaller *Milepæler* for et programskrift for den revolusjonære, islamske avantgarden (Gardell 2005: 71). Det revolusjonære perspektivet tyder på et ønske om å nå ut til store deler av folket, for på denne måten å kunne skape en massebevegelse. Samtidig som Qutb nok ønsket å påvirke mange mennesker, definerer han mange muslimer som vantro i *Milepæler*.³⁵ Denne intolerante holdningen vil kunne støte fra seg store deler av det potensielle lesergrunnlaget til *Milepæler*. *Milepæler* er dessuten ei langt mindre pragmatisk bok enn for eksempel *Sosial rettferdighet i Islam*, som Qutb skrev i 1949. I *Milepæler* finner man heller ikke det samme fokuset på utdanning og forklaring av troa som i *Islams fundament*. *Milepæler* vil derfor i mindre grad kunne tiltrekke seg lesere fra de utdannede klassene. Trolig er det unge, rotløse, urbane mennesker som har størst potensial for å kjenne seg igjen i *Milepæler*.

Qutbs radikaliserings vil kunne føre til at lesere frastøtes *Milepæler*. Likevel er det nettopp denne radikaliserings som gjør en analyse av enhetstanken i *Milepæler* så interessant. Lahoud skriver at Sayyid Qutb framdeles er den mest innflytelsesrike islamistiske ideologen (Lahoud 2005: 14). Det er ganske spesielt at Qutb skal ha en så formidabel innflytelse 40 år etter sin død. Gardell viser til hvordan Qutbs tidlige bøker kan brukes av muslimer som ønsker å etablere et islamsk samfunn ved bruk av ikke-voldelige midler, mens Qutbs senere bøker kan brukes av muslimer som ønsker å gjøre bruk av væpnet kamp (Gardell 2005: 71). *Milepæler* representerer den sistnevnte perioden, og boka vil dermed ha et betydelig annerledes syn på virkemidlene man kan gjøre bruk av for å etablere den islamske staten, enn tilfellet var med *Islams fundament*. Den manikeiske oppdelings i enten islam eller *jāhilīya* umuliggjør på mange måter sosialt oppbyggingsarbeid, da Qutb, framfor å utdanne eller hjelpe befolkningen på et annet vis, konfronterer de eksisterende samfunnsforholdene. I analysen vil det gjennomgås hvordan den eksklusivistiske tilnærminga gjør seg gjeldende i italesettinga av enhetslæren.

³⁵ Omtales nærmere i den kommende analysen.

4.2.1 Knutepunkter

Enhetslæren

På en liknende måte som Mawdudi bruker Qutb enhetslæren som et knutepunkt i *Milepæler*. Qutb bruker imidlertid oftere begrepet ”Guds herredømme” (*hākīmīya*) enn begrepet Guds enhet (*tawhīd*). Vi har sett at Mawdudi bruker trosbekjennelsen for å bygge opp under sin forståelse av Guds enhet. Qutb går fram på en liknende måte. Ifølge Qutb betyr setningen ”det finnes ingen gud uten Gud”, følgende: ”Ikke noe herredømme annet enn til Gud, ingen lov annet enn fra Gud, ingen autoritet for noen over andre, for all autoritet tilhører Gud [...]” (Qutb 2004: 24).³⁶ Denne setningen oppsummerer på mange måter Qutbs forståelse av enhetslæren, og for Qutb er den mest sentrale konsekvensen av læren at Guds herredømme må etableres på jorden. Som Moussalli skriver: ”Qutb argues that divine governance, the essential political component of *tawhid*, must be upheld at all times” (Moussalli 1999: 98). For at Guds herredømme skal kunne etableres, må kun Guds lover følges: ”Det [Guds herredømme] etableres derimot ved at Guds *sharī‘a* blir tillagt herredømmet [...]” (Qutb 2004: 59). At Guds herredømme, som uttrykk for Qutbs forståelse av monoteismen, har som en nødvendig konsekvens at *sharī‘a* skal følges, er i samsvar med synspunktene i den islamske apologetikken Hedin beskriver i sin bok, der det understrekes at andre lovverk vil blande Skaper og skaperverk, og dermed bryte med monoteismen.³⁷ Menneskelige lover vil dermed være en form for polyteisme.

I tillegg til å forbinde Guds herredømme og *sharī‘a*, forbinder Qutb også trosbekjennelsen og *sharī‘a*. *Sharī‘a* kalles ”en praktisk konsekvens av erkjennelsen av at ‘det finnes ingen gud uten Gud’” (Qutb 2004: 95). Bruken av ”praktisk konsekvens” er interessant, og den viser fram mot den aktive funksjonen Qutb tillegger trosbekjennelsen.³⁸ Qutb bruker dessuten trosbekjennelsen og Guds enhet i to tilnærmet like resonnementer. Om Guds enhet skriver han: ”[...] de [menneskene Muhammad møtte] visste at Guds enhet, opphøyet er Han, fjernet den autoriteten sannsigerne, stammehøvdingene, samfunnstoppene og samfunnslederne utøvde [...]” (Qutb 2004: 22). I den neste setningen gjør Qutb bruk av trosbekjennelsen:

De visste at budskapet ‘det finnes ingen gud uten Gud’ ville snu opp ned på maktforholdene på jorden som hadde tillatt herskerne å forgripe seg på den guddommelige retten, revolusjonere de forholdene

³⁶ Liknende utsagn finner man på side 32 og 34.

³⁷ Se pkt. 2.2.2. Også Moussalli understreker at kun Guds lover skal følges (se pkt. 2.2.1).

³⁸ Utdypes under pkt. 4.2.3.

som bygget på denne forgripelsen, og fjerne de lederne som styrer med en lov de selv har frembrakt uten Guds tillatelse. (ibid.)

I begge utsagnene forsøker Qutb å vise at enhetslæren vil fjerne alle former for menneskelig autoritet. Det siste utdraget inneholder dessuten nok en henvisning til at enhetslæren og menneskeskapte lover er antagonismer. Enhetslæren framstilles dessuten som en omveltning, noe som tyder på at Guds styre står som en total motsetning til menneskelig styre. Om og om igjen understreker Qutb at mennesker ikke kan styre ved egne lover: ”det er ikke tillatt for noen av Hans tjenere å styre med en egen autoritet og med lover etter eget forgodtbefinnende” (Qutb 2004: 72).³⁹ Her brukes ”eget forgodtbefinnende” for å vise hvor tilfeldige, og dermed hvor mye mindre helhetlige, de menneskelige lovene er enn Guds lover.

Qutb skriver at den mekkanske Koranen bare tok for seg et eneste tema. Temaet var ”spørsmålet om trosfundamentet, et spørsmål om guddommelighet og tilbedelse, og om forholdet mellom de to” (Qutb 2004: 20). Guddommelighet (*uluhiya*) og tilbedelse (*‘ubudiya*) betegner de to aspektene ved *tawhid*.⁴⁰ Qutb bruker betegnelsene ”tema” og ”spørsmål” om hverandre, men han understreker likevel at den mekkanske Koranen kun handler om *tawhids* to aspekter. Videre skriver Qutb: ”Gjennom 13 fulle år ble dette største spørsmålet stadig utdypet. Det spørsmålet som alle menneskelivets behov og forhold bygger på” (Qutb 2004: 21). På denne måten bygger Qutb opp en forståelse av at alle menneskelivets behov og forhold hviler på *tawhid*. Også for Qutb vil dermed læren om *tawhid* stå som en garantist for totaliteten som utmerker det Hedin kaller den fundamentalistiske tendensen i islam (Hedin 1988: 65). I italesettinga av innholdet i den mekkanske Koranen bidrar Qutb nok en gang med en forbindelse mellom *tawhid* og trosbekjennelsen. Han har tidligere skrevet at denne delen av Koranen handler om *tawhid*, og nå skriver han at den handler om trosbekjennelsen: ”Det er dette den mekkanske Koranen dreier seg om: Å grunnfeste budskapet ‘det finnes ingen gud uten Gud’ i hjerte og forstand [...]” (Qutb 2004: 30).

Første del av *Milepæler* er i stor grad bygd opp omkring gjentakelser om hva monoteismen og Guds herredømme innebærer. På denne måten forsøker Qutb å vise at all menneskelig autoritet er ugyldig:

³⁹ Liknende utsagn finner man for eksempel på side 8, 32, 35, 45, 59, 61 og 88.

⁴⁰ Qutb 2004: 186. Oversetters anmerkning. Oversetter kaller *‘ubudiya* for tilbedelse, men begrepet har også et sterkt innslag av lydighet.

De må erkjenne at islam først og fremst er å befeste troen på budskapet 'det finnes ingen gud uten Gud' i dets sanne mening, som er å føre herredømmet tilbake til Gud i alle anliggender, og å avvise de som angriper Guds autoritet ved selv å kreve denne retten. (Qutb 2004: 34)

Guds herredømme, trosbekjennelsen, Guds enhet og Gud alene er tema som gjentas om og om igjen. Ved å gjøre bruk av gjentakelser understreker Qutb hvor grovt bruddet med enhetslæren er, når mennesker gis autoritet. Den sterke forbindelsen mellom Guds herredømme og trosbekjennelsen innebærer at mennesker som bryter med Guds herredømme, også bryter med islams grunnleggende tanke, "det finnes ingen gud uten Gud". Flere steder forsøker Qutb dessuten å forbinde enhetslæren med det positivt ladede ordet "frigjøring": "I det islamske levesettet frigjøres mennesket fra å tjene andre mennesker ved i stedet å tjene, adlyde og bøye seg bare for Gud" (Qutb 2004: 8). Senere skriver Qutb at menneskene skal "frigjøres fra å tjene andre mennesker slik at de kan tjene Gud alene [...]" (Qutb 2004: 45). Qutb kaller dessuten islam for en "erklæring om Guds herredømme over all verden og frigjøring av mennesket fra det å tjene andre enn Gud [...]" (Qutb 2004: 75). Budskapet om frigjøring vil på denne måten kunne gi positive konnotasjoner til enhetslæren, samtidig som menneskelig herredømme automatisk vil forbindes med manglende frigjøring.

For Mawdudi spilte skillet mellom Skaper og skaperverk en sentral rolle i konstruksjonen av enhet, og dermed også i begrunnelsen av at kun Gud kunne ha autoritet. Den samme argumentasjonen gjenfinnes i *Milepæler*, selv om den kanskje ikke er like framtrædende: "Gjennom menneskehetens historie har kallsoppdraget hatt det samme målet, nemlig at menneskene skal bli kjent med sin ene Gud og sin sanne Herre, underkaste seg Herren alene og avvise at noe i skaperverket kan være herre" (Qutb 2004: 44). Også på et senere tidspunkt i boka understrekes skillet mellom Skaper og skaperverk: "Ingen muslim tror at guddommelighet kan tilkomme andre enn Gud, opphøyet er Han, at hengivenheten kan rettes mot andre enn Skaperen, eller at herredømmet kan tilhøre noen av skapningene [...]" (Qutb 2004: 119).

***Jāhiliya* (جاهلية)**

Qutb understreker ugyldigheten til menneskeskapte systemer ved å forbinde disse med begrepet *jāhiliya*: "Dagens *jahiliyya* bygger på en krenkelse av Guds suverene autoritet på jorden og av tegnet på guddommelighet, nemlig herredømme (*hakimiyya*). Den overlater herredømmet til mennesket og setter noen til herrer over andre" (Qutb 2004: 8). I utdraget framstilles *jāhiliya* og *hākimiya* som motsetninger, i tillegg til at *jāhiliya* forbindes med menneskelig styre. Diskursteorien hevder at tegn er ordnet relasjonelt. Kontrasteringen

mellom *jāhilīya* og Guds herredømme bidrar både til å vise gyldigheten til det guddommelige herredømmet og til å vise ugyldigheten til *jāhilīya*. Motsetningene mellom Guds herredømme og det menneskelige herredømmet bygger opp under Qutbs enten-eller forståelse av verden. På de fire siste sidene av kapittel én i *Milepæler* nevnes *jāhilīya* 24 ganger (Qutb 2004: 16-19). *Jāhilīya* framstår som et knutepunkt i *Milepæler*. Dette knutepunktet er konstruert som en total motsetning til det andre knutepunktet. Begrepet *jāhilīya* kan i diskursen derfor sies å være synonymt med polyteisme og vantro: ”Spørsmålet dreier seg i virkeligheten om fornektelse eller tro, om å sette noe ved Guds side eller tro på Guds enhet, om *jahiliyya* eller islam. Det følgende må være fullstendig klart. Folk er ikke muslimer, selv om de påstår det, så lenge de lever *jahiliyya*-liv” (Qutb 2004: 154).

I *Milepæler* understreker Qutb at de eneste alternativene er islam eller *jāhilīya*: ”Islam kjenner bare to typer samfunn, det islamske samfunnet og *jahiliyya*-samfunnet” (Qutb 2004: 103). Likevel kommer det på et tidligere tidspunkt i boka klart fram at Qutb mener at det førstnevnte alternativet ikke er realisert i dagens verden. Qutb skriver både: ”Hele verden lever i dag i en tilstand av *jahiliyya* [...]” (Qutb 2004: 7) og: ”Alt som omgir oss er *jahiliyya*” (Qutb 2004: 17). Qutb forsøker å utdype ved å skrive at *jāhilīya* betegner ”alle slags samfunn som ikke oppriktig tjener Gud alene, slik denne hengivenheten manifesterer seg i trosoppfatninger, tilbedelseshandlinger og juridiske normer. I henhold til denne definisjonen er alle samfunn i verden i dag *jahiliyya*-samfunn” (Qutb 2004: 85f). På denne måten går Qutb fram for å vise at ingen av dagens samfunnssystemer har gyldig legitimitet. Denne manglende legitimitet skyldes at de ulike samfunnene gir styringsautoriteten til ”’folket’, ‘partiet’, eller hva det måtte være” (Qutb 2004: 87). Gjennom skrivemåten latterliggjør Qutb de nevnte alternativene. Ved å vise at de ulike samfunnene ikke har gyldig styringsautoritet, kan Qutb forsøke å skaffe legitimitet til sin fortolkning av religionen.

Qutb framstilling av alle samfunn i verden som *jāhilīya*, innebærer at også muslimske samfunn går under denne betegnelsen:

Under *jahiliyya*-samfunn sorterer også alle de samfunnene som påberoper seg å være ‘muslimske’. Disse samfunnene inngår ikke i denne kategorien fordi de tror på noen annen gud enn Gud, og ikke fordi de utfører tilbedelsesritualer for andre enn Gud, men fordi de ikke tjener Gud alene gjennom sine levesett. (Qutb 2004: 88f)

Gjennom å karakterisere andre muslimers forståelse av religionen som *jāhilīya*, kan Qutb understreke behovet for nytolkning. De færreste muslimer ønsker å forbindes med

hedenskapet fra Muhammads tid, og her ligger mye av det diskursive potensialet til begrepet *jāhilīya*. I stedet for å trekke fram den idealiserte, gylne perioden som forbilde, skremmer Qutb med den truende perioden da det var hedenskap og mørke. Ved å vise at muslimske samfunn er *jāhilīya*, redefinerer også Qutb hva det vil si å være muslim. Han krever at mennesker må handle på en annen måte for at et samfunn med den monoteistiske religionen på nytt skal oppstå. Begrepsbruken til Qutb understreker alvoret i situasjonen og behovet for å handle.

De negative assosiasjonene til *jāhilīya* økes ved at Qutb forbinder begrepet med villfarelser, misoppfatninger, smålighet, støyende hovmod og brautende arroganse (Qutb 2004: 126f). Gang på gang understreker Qutb at *jāhilīya* og islam er antagonismer: "Islam aksepterer ikke noe kompromiss med *jahiliyya* [...] Enten består islam, eller så består *jahiliyya* [...] Sannheten er én og kan ikke være flere" (Qutb 2004: 145). Forbindelsen mellom *jāhilīya* og det menneskeskapte, og italesettinga av ei motsetning mellom *jāhilīya* og enhetslæren passer godt overens med følgende utsagn fra Moussalli: "*Tawhid*, as the fundamental component of Islam, is not only a religious principle; more important, it requires eliminating independent earthly human systems opposed to *hakimiyya* [...]" (Moussalli 1999: 27). I *Milepæler* er bruken av *jāhilīya*-begrepet, som motsetning til *tawhīd* og *hākīmīya*, sentral i understrekinga av at uavhengige menneskeskapte systemer skal elimineres. Dersom noe ikke kan knyttes til Gud og enhetslæren, er det *jāhilīya*. På denne måten går Qutb fram for å konstruere sin maksimalistiske forståelse av religionen.

***Jāhilīyas* kollokasjoner**

Kollokasjoner er som vi har sett, tegn eller begreper som regelmessig opptrer sammen.⁴¹ *Jāhilīyas* kollokasjoner brukes til å understreke ulike brudd med enhetslæren. Det kan virke som om Qutb synes det er viktigere å finne kollokasjoner til det negative knutepunktet *jāhilīya*, enn til det positive knutepunktet, enhetslæren. I tillegg til menneskeskapte systemer, er jødedommen og kristendommen blant *jāhilīyas* mest sentrale kollokasjoner:

Jødiske og kristne samfunn over hele jorden sorterer også under *jahiliyya*-definisjonen. Først og fremst på grunn av deres fordreide trosoppfatninger, som ikke gir Gud, opphøyet er Han, enestående status. De opphøyer i stedet noe annet til Hans like, i en eller annen form, enten ved å insistere på et far-sønn-forhold eller en treenighet eller ved å fremstille Gud på en måte som er langt fra sannheten om Ham [...] og å fremstille forholdet mellom Ham og Hans skapelse usant". (Qutb 2004: 87)

⁴¹ Se pkt. 2.1.1 eller Olsen 2006: 68.

I dette utsagnet forsøker Qutb å vise at jøder og kristne blander Skaper og skapning, nettopp den formen for avvik fra monoteismen som Hedin mener at *tawhīd* oftest brukes til å påvise.⁴² Qutb bruker ikke begrepet *tawhīd* i utsagnet, men han bruker derimot *jāhilīya*, som er konstruert som en motsetning til enhetslæren. På neste side viser Qutb igjen til jødene og de kristnes brudd med enhetslæren: ”Dessuten aksepterer de verken Guds herredømme eller Hans bud som det eneste sanne grunnlag for lovene. Tvert imot har de etablert menneskestyrte institusjoner [...]” (Qutb 2004: 88). Menneskestyrte institusjoner settes her opp som en antagonisme til Guds herredømme. Selv om Qutb i dette tilfellet ikke bruker betegnelsen *jāhilīya* om de menneskestyrte institusjonene, er det innforstått i diskursen at de menneskestyrte institusjonene kan kalles *jāhilīya*.

Qutb påpeker dessuten at andre religioner gjør bruk av lover som ikke er fra Gud: ”Profeten, måtte Gud velsigne ham og gi ham fred, sa at jødene og de kristne gjorde seg til avgudsdyrkere nettopp ved å følge menneskeskapte normative bestemmelser i stedet for å underkaste seg Gud alene, slik de var pålagt” (Qutb 2004: 60). Igjen understreker Qutb at menneskelige lover er et brudd med enhetslæren. Menneskelige lover er dermed også *jāhilīya*. Qutb bruker gjentakelse som et virkemiddel, samtidig som han knytter stadig nye grupper til avgudsdyrkinga. Ved å beskrive andre religioner negativt, og vise religionenes brudd med enhetslæren, kan islam framstilles som den eneste virkelige monoteistiske religionen. Flere steder i *Milepæler* henviser Qutb til Koranens sure 9, vers 31, med de innledende ordene: ”De har tatt sine rabbinere og munkers til herrer utenom Gud [...]”.⁴³ Qutb bruker dette verset fra Koranen til å argumentere for at kristne og jøder adlyder rabbinere og munkers. Gjennom bruken av gjentakelse forsøker Qutb å understreke at jøder og kristne gir andre enn Gud autoritet, og at disse religionene i bunn og grunn dermed kan regnes som polyteistiske. Polyteisme vil i diskursen være synonymt med *jāhilīya*. Qutb skriver: ”[...] det å adlyde denne loven og dette styret er en form for tilbedelse som går ut over religionens grenser, fordi det innebærer å sette noen mennesker til herrer over andre” (Qutb 2004: 61). Ved å forbinde tilbedelse med adlyding av lover, vil Qutb kunne fremholde at adlyding av menneskelige lover er det samme som tilbedelse av mennesker. Å følge *sharī‘a* vil innebære en tilbedelse av den enhetlige Gud.

⁴² Se pkt. 2.2.2.

⁴³ Blant annet side 61, 72, 87, tre ganger på side 88 og på side 90.

4.2.2 Flytende betegnere

Lov

Innholdsutfyllinga av ”lov” i *Milepæler* har mange likhetstrekk med innholdsutfyllinga av ”lov” i *Islams fundament*. På samme måte som Mawdudi, bruker Qutb naturlovene for å begrunne at Guds lover skal følges:

De [menneskene] kan ikke atskille sitt eget levesett, sin autoritet og orden fra det levesettet, den autoriteten og den orden som dirigerer hele skaperverket [...]. De kan ikke endre Guds universelle lover. Derfor må de også i de viljestyrte aspektene av sine liv vende seg til islam og gjøre Guds *shari‘a* til det styrende prinsippet. Slik vil de oppnå en harmoni mellom de viljestyrte og de naturstyrte sidene av livet, og en harmoni mellom disse to sidene og den universelle eksistensen. (Qutb 2004: 45)

Qutb gjør dessuten tilsvarende skille mellom to ulike sider i menneskelivet og mellom to ulike former for lover, som Mawdudi. Menneskenes to sider kaller Qutb naturstyrt og viljestyrt. Når det gjelder de to lovene, bruker Qutb to ulike betegnelser. Den ene kalles Guds universelle lover, mens den andre kalles Guds *shari‘a*. Dermed forsøker ikke Qutb på samme måte som Mawdudi å skjule at han taler om lov på to ulike måter. I tilknytning til italesettinga av lov, forsøker Qutb på samme måte som Mawdudi å vise at menneskene er en del av skaperverkets enhet: ”Menneskene er en del av denne universelle eksistensen. De lovene som regulerer menneskenaturen, er ikke forskjellige fra de lovene som eksisterer i universet” (Qutb 2004: 96f).

Qutb kaller *shari‘a* for en ”del av den guddommelige, universelle loven som styrer menneskenaturen og skaperverkets generelle natur – én samlet orden” (Qutb 2004: 97). På bakgrunn av denne konstruksjonen kan Qutb betegne lovene fra Gud som ”like ufravikelig sanne i seg selv som de lovene vi kaller naturlover [...]” (ibid.). Qutb har dermed utledet at det er naturlig å følge Guds lover også i menneskenes viljestyrte side. Det vil være tilsvarende unaturlig ikke å følge Guds lover. Fordi islam er naturlig, vil *jāhilīya*, i tillegg til å bryte med Guds herredømme, også bryte med naturen: ”*Jahiliyya* pålegger imidlertid mennesket herredømmet over andre mennesker. På den måten fjerner mennesket seg fra sin universelle eksistens, og det oppstår en konflikt mellom den viljestyrte og den naturstyrte siden ved menneskelivet” (Qutb 2004: 45). *Jāhilīya* ødelegger dermed enheten i eksistensen. Sitatet understreker nok en gang hvordan Qutb knytter tegn enten til det positivt ladede eller til det negativt ladede knutepunktet.

Moussalli skriver at Qutbs henvisninger til naturlovene ikke innbefatter et nødvendig forhold mellom årsak og resultat (Moussalli 1999: 138). Det er derimot Gud som bestemmer hvordan naturlovene skal se ut. Dette perspektivet kan man gjenfinne i *Milepæler*. Først skriver Qutb: ”Bakenfor universet finnes en vilje som organiserer det, en kraft som setter det i bevegelse og en lov som organiserer det” (Qutb 2004: 96). Senere viser han til at loven er styrt av Gud, og at Gud også kan stoppe den: ”De kolliderer ikke, de kommer ikke i ubalanse, de kommer ikke i konflikt med hverandre og de stopper ikke opp sine kontinuerlige, velbalanserte bevegelser, med mindre Gud vil det” (ibid.). Her framkommer en sentral forskjell mellom Qutb og Mawdudi. For Mawdudi kan det synes å være en forbindelse mellom årsak og resultat. Gud har ordnet naturlover som gjør at universet er i en perfekt harmoni. Mawdudi kaller lovene for uforanderlige, og de vil alltid være logiske og konsekvente. For Qutb er alle naturlover selvstendige uttrykk for Guds vilje, og naturlovene kan potensielt være annerledes. Poenget til Qutb synes å være at det er Guds allmakt som får naturlovene til å oppføre seg som de gjør, mens Mawdudi i større grad fokuserer på at naturlovene gjengir en orden som gjenspeiler skapelsens helhet. I likhet med Mawdudi kommer Qutb likevel i liten grad inn på hva Guds lover innebærer.

Til tross for dette tilsynelatende skillet mellom Qutb og Mawdudi, befinner Qutb seg på linje med Mawdudi når han skriver at menneskets harmoni avhenger av om man følger Guds lover eller ikke: ”Guds *shari‘a* sørger på en lett og enkel måte for harmoni mellom menneskets synlige handlinger og dets skjulte natur” (Qutb 2004: 99). Ved ikke å følge *sharī‘a* oppstår det en splittelse:

Hvis mennesket begynner å avvike fra sannheten i sitt eget indre, oppstår splittelsen først og fremst mellom mennesket og dets egen natur ettersom det under påvirkning fra sine lyster vedtar lover etter eget forgodtbefinnende i stedet for Guds *shari‘a*, og ikke overgir seg til Gud, slik universet ydmykt overgir seg til Gud. (Qutb 2004: 100)

Den universelle balansen avhenger dermed av om man følger *sharī‘a* eller ikke. Egne lover og Guds lover settes igjen opp som antagonismer. Qutb har tidligere brukt betegnelsen ”eget forgodtbefinnende” om menneskeskapte lover.⁴⁴ Ved å gjenta denne betegnelsen understreker Qutb at menneskeskapte lover er tilfeldige og dermed lite helhetlige. Manglende helhet innebærer et brudd med enheten i skapelsen. I Qutbs italesettelse av menneskets forhold til det naturlige og universet, kan det også pekes på en ny ulikhet mellom han og Mawdudi.

⁴⁴ Qutb 2004: 72. Det henvises til denne bruken av ”eget forgodtbefinnende” under pkt. 4.2.1.

Mawdudi bruker observasjonen av naturens og universets enhet, og av hvordan universet følger eksakte lover, for å begrunne at Skaperen også må være én. Den samme argumentasjonen for at Skaperen må være én, finnes ikke hos Qutb. Dette kan skyldes at Qutb i større grad fokuserer på enhetslærens politiske konsekvenser. Denne ulikheten mellom Mawdudi og Qutb kan sammenliknes med den tidligere nevnte ulikheten angående forbindelsen mellom naturlovenes årsak og resultat. Qutb vil vise at kun Gud har makt, og dermed kommer han i større grad inn på enhetslærens politiske implikasjoner. At det bare kan være én gud, virker for Qutb å være et faktum han ikke trenger å argumentere for. For Mawdudi virker det å være mer sentralt å utlede at Skaperen er én, og å vise at denne kunnskapen er lett tilgjengelig.

Kunnskap og vitenskap

Innholdsutfyllinga av kunnskap og vitenskap er farget av synet på islam som naturlig religion, og av italesettinga av den universelle helheten og sammenhengen i skapelsen. På en tilsvarende måte som Mawdudi, går Qutb fram for å forene religion og vitenskap. Qutb skriver:

Det er en sterk forbindelse mellom troens grunnleggende prinsipp og astronomi, biologi, fysikk, kjemi, geologi og alle de andre vitenskapene som er forbundet med universet og naturlovene. Alle disse vitenskapene kan lede mot Gud med mindre de brukes i forvillede innfall for å fjerne seg fra Gud. (Qutb 2004: 130)

Å tilegne seg vitenskapelig kunnskap vil altså på samme måte som Mawdudi skisserer, kunne bidra til å lede mennesket mot Gud. Moussalli skriver at Qutbs diskurs forener den religiøse diskursen og den dominerende vitenskapelige diskursen som den underliggende basisen for det nye islamske samfunnet (Moussalli 1999:15). Dette fokuset finner man også i *Milepæler*. I boka forsøker Qutb å latterliggjøre motstillinga av religion og vitenskap. Om samfunn som utestenger religionen fra sine sosiale systemer, skriver han: ”Noen av dem erklærer at de respekterer religionen, men de utestenger religionen fullstendig fra deres sosiale systemer. De benekter ‘det usette’ (*ghayb*) og etablerer systemet på ‘vitenskap’, mens de betrakter de to som uforenlige” (Qutb 2004: 90). Her prøver Qutb å foreta en hegemonisk intervensjon, slik at religion og vitenskap ikke blir stående som antagonismer.

Qutb forsøker dessuten å ugyldiggjøre alle menneskeskapte teorier og ideologier: ”Hans [Guds] religion må være menneskenes levesett, og det grunnlaget alt i livet bygger på. De menneskelige teoriene og ideologiene forderver og forvrenger” (Qutb 2004: 92). I tillegg

til å vise at menneskeskapte teorier og ideologier forvrenger, forsøker Qutb dessuten å forbinde andre religioner med manglende forstand: ”Tenk på forestillingen om treenigheten, arvesynden og frelsen, som verken gir mening for hjerte eller forstand” (Qutb 2004: 156). Qutb har tidligere forsøkt å forbinde de andre religionene med polyteisme, og i en diskurs der monoteisme er kunnskap, vil følgelig polyteisme innebære manglende kunnskap. På en tilsvarende måte som Mawdudi hevder derfor Qutb at manglende tro er en intellektuell brist. Foreninga mellom monoteisme og kunnskap passer godt overens med Moussallis beskrivelse av at Qutb framsetter Gud som den ultimate kilden til kunnskap (Moussalli 1999: 152f).

Revolusjon

Under punkt 4.2.1 har det blitt vist til hvor omfattende Qutb mener omveltningen som kom med Muhammad, var. Qutb understreker ytterligere graden av omveltning ved å kalle trosbekjennelsen for en revolusjon: ”De visste hva dette budskapet [det finnes ingen gud uten Gud] ville bety for deres livsformer, styresett og autoritet. Og derfor møtte de dette budskapet – denne revolusjonen – med motstand og prøvde å bekjempe det, som alle vet” (Qutb 2004: 22). Motstanden mot enhetsbudskapet konstrueres som en logisk konsekvens av at den monoteistiske læren ville frata mennesker autoritet. Fordi menneskelig styre står som en total motsetning til Guds styre, må det en revolusjon til for å skifte ut det menneskelige styret. Gjennom bruken av ordet revolusjon understreker Qutb hvor omfattende skillet mellom guddommelig styre og menneskelig styre er. På samme måte som det er vist til i kapitlet om Mawdudi, var dessuten mange mennesker på Qutbs tid tiltrukket av marxismens ”revolusjonære” ideologi. Revolusjon var derfor på mange måter et honnørord, og ved å forbinde sin islamforståelse med revolusjon, kunne Qutb gjøre teoriene sine mer attraktive for deler av folket.

Moussalli trekker fram Qutb som utvikler av den ideologiske basisen til islamsk aktivisme (Moussalli 1999: 21). Denne ideologien skulle senere inspirere radikale og voldelige grupper. Moussalli hevder at Qutbs revolusjon er tenkt som en revolusjon mot alle menneskeskapte systemer. Det er nettopp en slik forståelse av revolusjon Qutb gjør bruk av i *Milepæler*:

Den [religionen] er en omfattende revolusjon mot menneskets herredømme i alle dets former, systemer og sedvaner. Et opprør mot alle tilstander over hele jorden hvor herredømmet er overlatt til mennesket på en eller annen måte, eller, sagt med andre ord, hvor mennesket tillegges en eller annen form for guddommelighet. (Qutb 2004: 58)

Det mest interessante med det foregående utsagnet er at Qutb direkte likestiller menneskelig herredømme med å tillegge mennesket guddommelighet. Qutb skriver senere på sida: ”Islams erklæring betyr å oppheve den autoriteten disse menneskene har tilranet seg og gi den tilbake til Gud” (ibid.). Bruken av ordet ”tilranet” viser hvor alvorlig det er at mennesker styrer. Enkelte mennesker har tilranet seg et herredømme som kun kan tilhøre Skaperen. Dermed har disse menneskene hevet seg over resten av skapelsen, og ranet av autoritet er derfor polyteisme. Det må en revolusjon til for at Guds herredømme, og dermed den monoteistiske læren, igjen skal kunne etableres.

Jihād

I et eget kapittel tar Qutb for seg utviklinga av *jihād*-programmet. *Jihād* er for Qutb en flytende betegnelse fordi han forsøker å gi begrepet nytt innhold i forhold til deler av den islamske tradisjonen. Om muslimer som tolker *jihād* som forsvarskrig, skriver Qutb: ”Denne gruppen er imidlertid åndelig og intellektuelt tynget av fortvilelsen som preger muslimenes etterkommere, som ikke har mer igjen av islam enn betegnelsen” (Qutb 2004: 56). Qutb mener at en slik forståelse av *jihād* er feil, og at denne forståelsen på sett og vis står som en motsetning til enhetslæren:

Mens de selv befinner seg i denne tilstanden insisterer de på at *jihad* bare er for å forsvare seg! De tror de gjør religionen en tjeneste ved å fjerne *jihad* fra dens program, som er å avskaffe falske herrer over hele jorden, la folk tjene Gud alene, og lede dem bort fra å tjene mennesker til å tjene menneskenes Herre [...]. (ibid.)

Bruken av begrepet *jihād* vil kunne sies å være beslektet med bruken av begrepet revolusjon. Qutb bruker disse begrepene på en langt mer radikal måte enn Mawdudi. For Qutb er den menneskelige tilrivinga av autoritet så alvorlig at den ikke vil kunne oppheves ved bruk av begrensede virkemidler: ”De som har makt over mennesker og som har tilrevet seg Guds autoritet på jorden, vil ikke overgi sin makt bare gjennom forkynnelse og lære” (Qutb 2004: 59). *Jihād* vil ikke ta slutt før Guds herredømme er etablert over hele verden: ”Dette er en vedvarende tilstand, der frigjøringens *jihad* ikke vil ta slutt før all religionen tilhører Gud” (Qutb 2004: 66). Her økes *jihāds* positive konnotasjoner ved at begrepet stilles sammen med ordet ”frigjøring”. Dette ordet har Qutb tidligere forbundet med enhetslæren. At Guds herredømme skal nå ut til hele verden er en del av enhetsperspektivet. *Jihād* er en verdensrevolusjon, der målet er islams verdensherredømme.

Kommunisme

Å følge den enhetlige Gud er stilt opp som en total motsetning til alle former for menneskelig styre i *Milepæler*. Qutb kommer stadig med eksempler på menneskelige styreformer som bryter med enhetslæren. På denne måten kan for eksempel konkurrerende ideologier forbindes med polyteisme. Qutb innholdsutfyller kommunismen på en ny måte, og på en tilsvarende måte som Qutb har forbundet islam med det naturlige, forsøker han å forbinde kommunisme med det unaturlige. Han skriver at de kommunistiske teoriene ”strider generelt mot menneskets naturlige legning og behov” (Qutb 2004: 3). På neste side beskrives kommunismen som et ”system som er på kollisjonskurs med menneskenaturen” (Qutb 2004: 4). Argumentasjonen til Qutb kan sammenliknes med Mawdudis, der ulike former for vantro forbindes med kollisjon med menneskenaturen.

Noen sider senere forbinder Qutb både kommunisme og kapitalisme med opprør mot Guds autoritet:

Den generelle menneskeforakten i de kommunistiske systemene, og den undertrykkingen av enkeltmennesker og folkegrupper som kapitalens dominans og den kapitalistiske imperialismen fører med seg, er begge uttrykk for en krenkelse av Guds autoritet og av den verdigheten Gud har gitt mennesket. (Qutb 2004: 8)

Ved å sette negative merkelapper som menneskeforakt og undertrykking på disse menneskeskapte systemene, forsøker Qutb å framstille islam som enestående. Dette er den samme bruken av virkemidler som Jørgensen og Phillips nevner, der andre grupper italesettes med generaliseringer med negativt fortegn.⁴⁵ Kommunismens ugyldighet knyttes som mye annet til at ideologien bryter med Guds styre. Qutb sier at alle andre systemer bryter med *hākimīya*: ”I alle andre systemer er det slik at noen mennesker på en eller annen måte blir satt til å tjene andre” (Qutb 2004: 8). Qutb forbinder kommunismen med *jāhiliya*, fordi ”partiorganisasjonen i realiteten har den totale ledelsen, i stedet for å tjene Gud, opphøyet er Han” (Qutb 2004: 86). Partiorganisasjonen får dermed ei form for makt som Qutb mener at bare Gud kan ha. Selv om Qutb bruker betegnelsen ateistisk om kommunismen (ibid.), har han i det nevnte sitatet vist at betegnelsen polyteistisk kunne ha passet bedre på ideologien, da partiorganisasjonen gis guddommelig makt.

⁴⁵ Se pkt. 2.1.1 eller Jørgensen og Phillips 1999: 180ff.

Nasjonalisme

Nasjonalismen er et av de andre menneskeskapte systemene som Qutb spesielt gjennomgår for å vise at det bryter med den monoteistiske læren. Framgangsmåten denne gangen er en diskusjon om hvorvidt Muhammad kunne ha etablert en arabisk, nasjonalistisk bevegelse, for så å innføre enhetslæren etter at dette var gjort. Qutb setter imidlertid opp en antagonisme mellom enhetslæren og inndeling i nasjonalstater:

Men Han [Muhammad] visste at løsningen ikke var å redde verden ut av klørne til en bysantisk eller persisk tyrann bare for å legge den i klørne på en arabisk tyrann. En tyrann er en tyrann! Jorden tilhører Gud, og den må frigjøres for Gud, og da bare for at banneret 'det finnes ingen gud uten Gud' skal heves. Budskapet må forstås slik en araber som forstår den språklige meningen forstår det: Ikke noe herredømme annet enn til Gud, ingen lov annet enn fra Gud, ingen autoritet for noen over andre, for all autoritet tilhører Gud, og fordi den eneste 'kategoriseringen' islam ønsker av folk er en religiøs kategorisering, der arabere, bysantinere, persere og folk av alle andre opphav og farger er like under Guds banner. (Qutb 2004: 24)

Qutb henviser til den enestående sivilisasjonen islam skapte, og han viser til at heller ikke denne var arabisk: "Denne enestående sivilisasjonen var aldri arabisk, men alltid islamsk. Den var aldri nasjonalistisk, men alltid knyttet til troen" (Qutb 2004: 50). I Qutbs språkføring vil kategorier som arabisk og nasjonalistisk innebære ei oppdeling av enheten i skaperverket. Kategoriene vil derfor kunne knyttes til *jāhilīya*. For Qutb vil et menneskes identitet enten være som muslim eller som medlem av *jāhilīya*-samfunnet. Disse kategoriene er gjensidig utelukkende.

Skapelsen er for Qutb en enhet, og det er på denne bakgrunn at han kaller islam for "et system for verden" (Qutb 2004: 77). I Qutbs forståelse av islam, kan ikke verden deles opp i nasjonale grenser. Qutb skriver: "En muslim har ikke noe annet fedreland enn det landet der Guds *shari'a* råder [...]" (Qutb 2004: 133). Senere skriver Qutb: "Den råtne sjåvinismen som var basert på opphav [...]" (Qutb 2004: 139). Qutb bruker italesettinga av nasjonalisme og fedreland til å knytte negative karakteristikk til jødene: "Da jødene hevdet å være Guds utvalgte folk i kraft av sin rase, svarte Gud med å fastslå at troen er den eneste målestokken for alle generasjoner og alle folk, raser og fedreland" (Qutb 2004: 141). I et tekstutdrag fra den neste siden av *Milepæler*, forbinder Qutb andre inndelinger av menneskene med det negative knutepunktet *jāhilīya*. Han skriver at "ingen *jāhiliyya*-forestillinger får sverte den ved å sette noe annet – jord, rase, folk, opphav, eller materielle interesser – ved Guds side

(*shirk*)” (Qutb 2004: 142). Knutepunktet for identitet i *Milepæler* er islam, og den eneste gyldige nasjonaliteten er troen.

Sivilisasjon

Også ”sivilisasjon” reartikuleres og får sin betydning ved å forbindes med det positive knutepunktet: ”Det islamske samfunnet er, i egenskap av å være islamsk, det eneste siviliserte samfunnet. *Jahiliyya*-samfunnene er i alle sine forskjellige former tilbakestående” (Qutb 2004: 104). På dette tidspunktet utdyper ikke Qutb hvorfor islam kan forbindes med sivilisert, men han forsøker å fastlåse diskursen ved å gjøre bruk av en objektiv modalitet. På neste side forsøker Qutb å forbinde menneskelig sivilisasjon med frigjøring: ”Først når et samfunns øverste herredømme er tillagt Gud ved at den guddommelige *shari‘a* styrer, er mennesket fullt ut frigjort fra det å tjene andre mennesker. Dette kan kalles en *menneskelig* sivilisasjon [...]” (Qutb 2004: 105). Her konstrueres en nødvendig sammenheng mellom frigjøring og sivilisasjon. Begge disse tegnene forbindes med enhetslæren.

Qutb beveger seg så fra å forbinde sivilisasjon med frigjøring, til å forbinde sivilisasjon med at familien gis en framtrædende rolle: ”Når familien er samfunnets grunnpillars, når familien bygger på en arbeidsfordeling mellom ektefellene, og når oppfostringen av den nye generasjonen regnes som familiens viktigste oppgave, da er samfunnet sivilisert” (Qutb 2004: 109). Manglende sivilisasjon vil i denne sammenheng innebære mangel på familieliv: ”når kvinnen fratas sin grunnleggende oppgave, som er å fostre den nye generasjonen [...] da vil vi fra en menneskelig synsvinkel derimot stå overfor en sivilisatorisk tilbakegang, eller i islamsk terminologi, *jahiliyya*” (Qutb 2004: 109f). På samme måte som sivilisasjon knyttes til islam, knyttes manglende sivilisasjon til *jāhiliya*. Dermed kan Qutb oppsummere sine enten-eller holdninger, der han skriver at samfunnet enten er ”tilbakestående eller sivilisert, *jahili* eller islamsk” (Qutb 2004: 110). Tilbakestående vil innebære manglende kunnskap, slik som islam innebærer maksimering av kunnskap. Islam og sivilisasjon vil ikke nødvendigvis være synonymer innenfor andre diskurser, men Qutb omtaler likevel italesettinga av sivilisasjon som ”vår uavhengige definisjon av begrepet ‘sivilisasjon’ [...]” (Qutb 2004: 116).

4.2.3 Gud forandrer ikke et folks vilkår, før de forandrer seg selv!

Måten ”islam” italesettes på vil også på mange måter kunne kalles en flytende betegnelse, da Qutb forsøker å endre ikke-maksimalistiske forståelser av religionen, slik at det kun er den maksimalistiske forståelsen som blir stående tilbake som gyldig. For Qutb er det en

nødvendighet at mennesker som ønsker å tilhøre den islamske religionen handler for å opprette Guds herredømme i dette livet. Aktiv handling for å nå religionens mål står som en motsetning til den mer passive troa, der målet er frelse i neste liv, og der man ikke handler for å skifte ut menneskelige institusjoner. Dette perspektivet kan gjenkjennes fra Moussallis omtale av at fundamentalistdiskursene fokuserer på at menneskene aktivt skal forsøke å oppnå frelsen.⁴⁶ Overskrifta ”Gud forandrer ikke et folks vilkår før de forandrer seg selv” er tatt fra Koranens sure 13, vers 11. Dette verset står sentralt i muslimbrødrenes religiøse kall.⁴⁷ Qutb henviser til denne sura ved å skrive: ”Vårt anliggende er å først endre oss selv, slik at vi endelig kan endre vårt samfunn” (Qutb 2004: 18). Verset maner til handling, og det viser til det samme som Qutb her skriver med egne ord: ”Selv om det islamske trossystemet er et trossystem, utgjør det også et aktivt og reelt program som skal settes ut i livet” (Qutb 2004: 36). På samme måte som for Mawdudi, er religionen for Qutb mye mer enn et trossystem.

Enhet i dette livet, og mellom dette og det neste livet

Qutb skriver at mennesket skal ”hengi seg til Guds autoritet, herredømme og normer i alle menneskelivets aspekter” (Qutb 2004: 45). Religionen skal dekke hele livet, og alle menneskelige handlinger vil kunne få religiøs signifikans. En maksimalistisk religionsforståelse vil, som det har blitt vist, kunne falle overens med *tawhīd-lærens* avvisning av skillet mellom religiøst og profant. Livet er en helhet, der Gud har skapt alt. Qutb understreker at religionen dekker alt i livet: ”Islam er det levesettet Gud har foreskrevet for menneskeheten [...] som omfatter alle detaljer” (Qutb 2004: 79). I utsagnet knytter Qutb islam i betydning levesett til en maksimalistisk forståelse av religionen. Senere kaller Qutb trosbekjennelsen for grunnprinsippet til dette maksimalistiske levesettet: ”På denne måten blir trosbekjennelsen, ‘det finnes ingen gud uten Gud, Muhammad er Guds sendebud’, et grunnprinsipp for levesettet til den muslimske *umma* som helhet. Livet kan bare bygges på dette grunnprinsippet” (Qutb 2004: 81). Qutbs maksimalistiske forståelse av religionen vil ikke være forenlig med spiritualiserte religionsformer, og for å understreke dette synspunktet kaller Qutb religionen for en samfunnsorden (Qutb 2004: 21).

Et av Qutbs virkemidler er å skape et skremselsbilde av skikker som ikke bygger på monoteismen: ”Og hjertene vil ikke forderves og sjelene vil ikke kveles, slik det skjer når skikkene bygger på annet enn budskapet ‘det finnes ingen gud uten Gud’” (Qutb 2004: 26). Alle skikker skal altså ifølge Qutb bygge på monoteismen. Sitatet viser at Qutbs bruk av

⁴⁶ Se pkt. 2.2.1.

⁴⁷ Se for eksempel Mitchell 1993: 234 eller Vogt 2004: viii.

enhetslæren innebærer at alle sider i livet får religiøs signifikans. Qutb skriver rett ut at ”religionens orden omfatter hele livet” (Qutb 2004: 31). Hedin har understreket *tawhīd*-lærens fokus på helhet, der skillet mellom dette livet og det kommende nedtones. Det samme perspektivet kan finnes hos Qutb: ”Den klare målsetning med å etablere Guds *shari‘a* på jorden er altså ikke bare det hinsidige. Det dennesidige (*dunya*) og det hinsidige (*akhira*) er to stadier som utfyller hverandre” (Qutb 2004: 100f). Lykke i dette livet avhenger av om mennesket lever i harmoni med universet: ”Når harmonien mellom mennesket og den universelle loven er oppnådd, bringer det ikke bare lykke i det neste liv, men også i dette livet” (Qutb 2004: 101). Av de to utsagnene til Qutb ser vi hvordan han fokuserer både på enhet mellom dette livet og det kommende, og på enheten i skaperverket. På en tilsvarende måte som Mawdudi, fokuserer dermed Qutb på at mennesker som gjenfinner sin potensielle, islamske natur, vil leve i harmoni med universet. Dermed vil målet med livet være nådd.⁴⁸

Til tross for at skillet mellom dette livet og det kommende nedtones, finnes det også eksempler på at Qutb gjør nettopp et slikt skille i *Milepæler*: ”Dessuten gir troen ham forvisning om belønning i det hinsidige, en belønning som overskygger all utmattelse og lidelse i dette livet og som tilfredsstiller den troendes indre selv om han opplever lite medgang i jordelivet” (Qutb 2004: 161). Denne forståelsen knytter Qutb opp til at lykke i livet bare er den synlige triumfen, og at den synlige triumfen bare er en av de mange formene for seier: ”Seieren begrenser seg ikke til den synlige triumfen, som bare er én av dens mange former” (Qutb 2004: 170). Dermed kan Qutb konstruere en forestilling om at lykke i dette livet er mulig, og at tilværelsen er en enhet, samtidig som han understreker at denne lykken ikke alltid vil medfølge riktig religiøs handling. På denne måten garderer Qutb seg, og han kan forklare at polyteister ikke nødvendigvis straffes i dette livet. Qutb skriver at ”Gud [...] noen ganger vil at de tyranniske løgnerne skal smake en del av straffen i jordelivet, men den fulle straffen er sikret for dem i det hinsidige” (Qutb 2004: 175). Til slutt skal imidlertid Guds herredømme etableres:

Når det finnes hjerter som har lært at det på jordreisen ikke venter annet enn det å gi uten å få, og som venter at avgjørelsen mellom sannhet og løgn bare skal fattes i det hinsidige, når det finnes hjerter med intensjoner som Gud vet er sanne i forhold til det de lovet, da vil Gud gi dem seier på jorden og stole på dem. Ikke for deres egen skyld, men for at de skal utføre den betrodde oppgaven å etablere det guddommelige levesettet. (Qutb 2004: 178)

⁴⁸ Det er nettopp et slikt perspektiv Hedin skisserer i *tawhīd*-læren (se pkt. 2.2.2).

Her grunngir Qutb på mange måter hvorfor aktiv, religiøs og politisk handling er så viktig. Det mest oppsiktsvekkende i tilknytning til Qutbs italesetting av enhet og manglende enhet i livet, er at han gjør et skille mellom sjel og materie: ”Den høyeste formen for seier er sjelens seier over materien [...]” (Qutb 2004: 170f). Hedin viser til hvordan enhetslæren nekter for et skille mellom sjel og materie. Andre religioner kan anklages for polyteisme nettopp ved å gjøre et slikt skille. Qutbs italesetting understreker imidlertid dualismen, og denne italesettinga passer ikke inn i Qutbs øvrige diskurs, der det fokuseres på enhet.

Menneskets oppgaver på jorda

Qutb skriver om menneskers oppgaver på jorda på en måte som understreker at livet er en enhet, der enten hele livet, eller ingenting av livet, er religiøst. På mange måter bidrar Qutb med nye definisjoner på hva både *umma* og *muslim* innebærer, slik at disse betegnelse skal passe inn i Qutbs maksimalistiske religionsforståelse. *Umma* og muslim kan kalles flytende betegnere innenfor den større muslimske diskursen, men gjennomgangen av begrepene vurderes å passe best under overskrifta ”Gud forandrer ikke et folks vilkår, før det forandrer seg selv!”. Qutb skriver:

Islam kan imidlertid bare fullbyrde sin rolle gjennom å realiseres i et samfunn, det vil si i en *umma*. Verden, og særlig i vår tid, vil ikke fatte interesse for et trossystem (*‘aqida*) uten å se hvordan det tilkjenner seg i det virkelige liv. Den muslimske *umma* må gjennom mange hundre år anses for å ha vært ikke-eksisterende. [...] En slik *umma* eksisterer ikke lenger ettersom ingen steder på jorden styres etter Guds *shari‘a*. Den muslimske *umma* må få en fornyet eksistens før islam igjen skal kunne innta sin latente lederrolle i verden. (Qutb 2004: 5f)

Qutb hevder implisitt at *ummaen* ikke ble oppløst først i 1924, men flere århundrer tidligere. I den siste setningen bruker Qutb ordet latent, for å naturliggjøre at islam skal ha lederrollen i verden. På samme måte som *ummaen* ikke eksisterer fordi *sharī‘a* ikke styrer, eksisterer det heller ikke muslimer, fordi trosbekjennelsen bare virkelig kan eksistere når *sharī‘a* er den eneste loven i Guds herredømme. Qutb skriver: ”Erkjennelsen ‘Det finnes ingen gud uten Gud’ eksisterer, også i shari‘a-rettslig forstand, bare i den fullendte formen” (Qutb 2004: 46). Samfunnet vil ikke være muslimsk, og tilhørerne ikke monoteistiske, før alle menneskeskapte institusjoner er avskaffet. Senere på den samme sida skriver Qutb at trosbekjennelsen innebærer at ”menneskelivet i sin helhet føres tilbake til Gud, uten at noen anliggender eller aspekter ved livet unntas” (ibid.). Dersom ikke hele livet er religiøst, lever man *jāhiliya*-liv, og da er man ikke muslim. For å være muslim må hele livet gis religiøs signifikans.

I Qutbs maksimalistiske enten-eller verden finnes det kun maksimalistiske muslimer og polyteister. Dersom mennesker underkaster seg andre enn Gud i noen av livets områder, har de gått bort fra islam:

Gud er herre over hele verden, og religionen vil vende all verden bort fra å tjene andre enn Ham. I henhold til islam er den største form for slaveri at menneskene underkaster seg normative bestemmelser som er pålagt dem av andre mennesker. Underkastelse skal bare skje for Gud. Hvis noen underkaster seg andre enn Gud, har han gått bort fra Guds religion, uansett om han hevder at han tilhører den. (Qutb 2004: 60)

Livet er en enhet, og Gud er derfor hele livets Gud for Qutb, slik Hedin også viser til i sin teori om *tawhīd*-læren. Ved å fokusere på at alle områder i livet er religiøse, kan Qutb skape en forståelse for at også materiell nyskapning vil være tilbedelse: ”Men islam forakter ikke materien [...] og den forakter ikke materiell nyskapning. Islam betrakter derimot denne formen for utvikling, når den følger islams metode, som en av Guds nådegaver [...]” (Qutb 2004: 113).

Materiell nyskapning som en form for tilbedelse kan knyttes til læren om mennesket som Guds stedfortreder. Denne læren fokuserer som vi har sett også Mawdudi på. Hedin viser til at forestillingen om mennesket som Guds forvalter står sentralt i enhetslæren (Hedin 1988: 19). Qutb beskriver nyskapning som en oppgave nettopp på grunn av at menneskene har rollen som forvaltere:

Turen er kommet til islam, som ikke tar avstand fra materiell nyskapning, fordi nyskapning har vært en av menneskets primære oppgaver helt siden Gud inngikk pakten med mennesket om å forvalte jorden. Nyskapning betraktes sågar, under visse betingelser, som en tilbedelseshandling (*iʿbāda*) (sic), og et av formålene for menneskets skapelse. (Qutb 2004: 5)

Å framstille mennesket som forvalter, kan dermed bidra til å skape en maksimalistisk religionsforståelse, der livet blir sett på som en enhet, og alle handlinger som religiøse. I likhet med Mawdudi utvider Qutb innholdet i begrepet *ʿibādāt*. Denne utvidinga bidrar til at Qutb kan skape en forståelse av at nyskapning er en handling i Guds tjeneste. Også senere i *Milepæler* viser Qutb hvordan forvalteransvar kan forbindes med tilbedelse:

[...] når mennesket åpner kildene for Guds gaver, utnytter råmaterialene, etablerer ulike industrier og utnytter all den innsikten det har oppnådd gjennom menneskehetens historie; når det skjøtter hele dette

forvaltningsansvaret i bevissthet om Gud og på denne måten, da blir alt dette å tilbe Gud. (Qutb 2004: 112)

I sitatet viser Qutb til hvordan hverdagslige handlinger som utføres i henhold til forvalteransvaret, vil bli en tilbedelse. Det er nettopp en slik forståelse av religionen som kan kalles maksimalisme.

Angrep på ikke-maksimalistiske synspunkt på religionen

Qutb refererer til betydningen av *din* (religion) for å bygge opp under sin maksimalistiske forståelse av religionen: ”Betydningen av religionen (*din*) er mer omfattende enn et trossystem. Religionen omfatter levesett og en orden som styrer hele livet” (Qutb 2004: 62). Qutb forklarer ikke hvorfor *din* omfatter levesett og en orden som styrer hele livet, og påstanden kan derfor sies å være udokumentert. Det er likevel interessant å se at Qutb bruker *din* på en tilsvarende måte som Nasr hevder at Mawdudi brukte *din* i sitt forfatterskap. Ifølge Nasr brukte Mawdudi *din* for å referere til en altomfattende etos og den absolutte lydigheten mot Gud.⁴⁹ Qutb forsøker å vise at forestillinga om religionen som indre tro, kommer fra frustrerte, vestlige forskere: ”Tankene til disse frustrerte forskerne er hyllet inn i den vestlige forestillingen om at religionen bare er en tro som angår menneskets indre, og at den ikke har noe å gjøre med praktiske levesett” (Qutb 2004: 79). Ved å gjøre bruk av ”frustrert” forsøker Qutb å latterliggjøre synspunktet til disse forskerne. I tillegg til å latterliggjøre forestillingen av religionen som indre tro, utviser Qutb motstand mot mennesker som forsøker å konstruere sin egen islam: ”Det islamske samfunnet er ikke et samfunn der folk konstruerer sin egen islam [...] og for eksempel kaller den progressiv islam” (Qutb 2004: 103). Qutb omgår å innrømme at *han* representerer en tolkning av islam. I Qutbs skrivemåte er han som subjekt eliminert, og Qutb mener i stedet at det han sier *er* islam. Som maksimalist fornekter Qutb legitimiteten til alternative oppfatninger. Hans subjektive forståelse framstilles i stedet som objektiv sannhet. Trolig kan det henvises til perspektivet til Lincoln, da Qutb, som lekmann i en stat der religionen spiller en mindre rolle i styringa av staten, ser på seg selv som representant for ”den sanne religionen”.⁵⁰

I *Milepæler* utviser Qutb også motstand mot det han kaller for ”demokratisk islam” og ”sosialistisk islam”:

⁴⁹ Se pkt. 3.2.3 eller Nasr 1996: 54.

⁵⁰ Se pkt. 2.2.3.

Den [islam] sa aldri at den lignet deres egne systemer og livsformer, slik enkelte sier når de i dag presenterer islam som 'demokratisk islam' eller 'sosialistisk islam', eller når de hevder at alt verdens økonomiske, politiske og juridiske forhold trenger i dag, er mindre justeringer hentet fra islam". (Qutb 2004: 150)

Å blande islam med ord som demokratisk og sosialistisk, vil være det samme som å blande Guds religion med menneskeskapte systemer. Motstanden mot å blande islamske begreper med vestlige begreper skiller Qutb fra Mawdudi, da Mawdudi bruker slike begreper i *Islams fundament*. I *Milepæler* får Qutbs tegn betydning enten ved å knyttes til Guds enhetlige styre eller til menneskeskapte systemer. Det finnes ingen mellomløsninger, og å tale om "demokratisk islam" og "sosialistisk islam" vil derfor være ugyldig. I det forrige sitatet understreker Qutb nok en gang at hans forståelse av islam er en total omveltning av de eksisterende samfunnsforholdene. Selv om Qutb i sitatet ikke forbinder demokratisk og sosialistisk islam med *jāhilīya*, er denne forbindelsen innforstått i diskursen, da alt som ikke totalt følger Qutbs forståelse for religionen er *jāhilīya*. I Qutbs enten-eller verden vil mennesker som støtter demokratisk eller sosialistisk islam ikke være muslimer.

Hedin viser til at spiritualiserte religionsformer regnes som *shirk*.⁵¹ Selv om religionsformene Qutb har beskrevet ovenfor ikke nødvendigvis er spiritualiserte, skiller de seg fra Qutbs maksimalistiske og handlingsfokuserede islam. *Shirk* er et annet ord for polyteisme, og det er ingen tvil om at Qutb regner de nevnte religionsformene for å være polyteistiske, fordi de ikke lar Gud være herre over alle detaljer i livet. Qutb skiller seg fra Mawdudi ved at han ikke engang godtar den formen for argumenter som Mawdudi brukte for å vise at islam var moderne. En slik argumentasjon innebærer ifølge Qutb at man forsøker å forsvare islam. Å forsvare islam er *jāhilīya*:

Ett av argumentene disse forsvarerne tar i bruk, er at islam, som beskyldes for ikke å ha gjennomgått visse av de moderne systemenes endringer, i virkeligheten gjennomgikk disse endringene 1400 år før de moderne sivilisasjonene. For et tarvelig forsvar, skam over dem som fører et slikt forsvar! Islam behøver ikke å rettferdiggjøre seg ved hjelp av noe *jahiliyya*-system og de elendige praksisene som skriver seg fra det. (Qutb 2004: 152f)

Qutb mener at mennesker som forsvarer islam, blander Gud og det menneskeskapte. Mennesker som forsvarer islam, vil derfor være polyteister.

⁵¹ Se pkt 2.2.2.

Teoretisering

Motstanden mot det menneskeskapte går så langt at Qutb ikke engang mener det er mulig å teoretisere rundt religionen. Hele livet er religiøst, og da menneskelige teorier ikke er religiøse, vil bruken av dem ødelegge den religiøse enheten og totaliteten i livet. Bruken av teorier er på denne måten en form for polyteisme. Qutb bruker den første generasjonen som forbilder for å vise hvordan de lærte seg islam uten å teoretisere rundt religionen. Generasjonen lærte seg litt og litt fra Koranen om gangen, og på denne måten ble den hellige boka omgjort til et levesett (Qutb 2004: 14f). På samme måte mener Qutb at dagens mennesker må gå fram: ”Vi må vende tilbake til Koranen med handling og realisering for øyet – ikke studier og nytelse” (Qutb 2004: 17). Ved å vise til at det enten eksisterer islam eller *jāhilīya*, og at teorier er *jāhilīya*, kan Qutb forsøke å skaffe seg definisjonshegemoni, slik at hans fokus på islam som handling blir den eneste legitime forståelsen. Qutbs tolkninger passer godt overens med Moussallis omtale av at fundamentalistenes måte å analysere teksten på henger sammen med deres likegyldighet overfor muligheten for andre meninger (Moussalli 1999: 9). Motstanden mot teoretisering kan dessuten knyttes til Moussallis betegnelse ”*tawhīd in action*”, da betegnelsen viser til at det er viktigere å skape et muslimsk samfunn enn en koherent teori.⁵²

Qutb kaller religionen for et ”aktivt, praktisk levesett” (Qutb 2004: 32). Siden religionen er et aktivt, praktisk levesett, mener Qutb at det ikke er mulig å teoretisere omkring den: ”Derfor legger den [religionen] bare ned normer for faktiske, reelle tilfeller i et samfunn som først erkjenner Guds herredømme” (ibid.). Qutb forsøker å skape en forståelse for at man først skal erkjenne Guds herredømme, før man kan diskutere detaljer i Guds lovgiving: ”Først må hjertene vende seg rent og oppriktig mot Gud, erklære sin tjeneste for Ham alene, sin aksept av Hans lovgiving alene og sin prinsipielle avvisning av all annen lovgiving, før man kan ta fatt i én eneste detalj ved loven man ønsker” (Qutb 2004: 35). Selv om Qutb har en klar forståelse av at man ikke kan lage teorier om religionen, er det uklart hvordan han mener at den konkrete styringa og lovtolkinga skal være i det islamske samfunnet. Herbert 2003 viser til at uklarheten i hva som er *sharī‘a* øker muligheten for å gi begrepet en egen påvirkning gjennom diskurs (Herbert 2003: 139). Qutb går imidlertid fram på en noe spesiell måte, da han i grunnen ikke engang forsøker å si hva *sharī‘a* er. Det er uansett paradoksalt at Qutb sier at man ikke kan teoretisere omkring religionen, samtidig som *Milepæler* i høyeste grad må kunne kalles nettopp ei teoretisering omkring religionen.

⁵² Se pkt. 2.2.1

Qutbs italesettelse av teoretisering fortsetter ved at han forsøker å vise at teorier ikke vil kunne få fram menneskets egentlige natur: ”I spesifikk forstand tok Koranen gjennom troen opp en virkelig, levende kamp, nemlig kampen mot de kreftene som lå som lammende skyer over menneskenes egentlige natur i dets samtid. Disse kreftene ville det ikke nyttet å bekjempe med en teoretisk tilnærming” (Qutb 2004: 36). Koranen forbindes med det virkelige, det levende og med kampen mot det som hindrer det naturlige. Det naturlige har tidligere blitt forbundet med enhetslæren. Da teoretiske tilnærminger ikke vil kunne ta opp kampen mot det som hindrer det naturlige, vil teorier heller ikke kunne bidra til å etablere Guds herredømme. På denne måten har Qutb nok en gang understreket at teorier hører til det negative knutepunktet, *jāhiliyya*. Qutb mener at det å lage teorier om religionen vil være det samme som å forsøke å forandre religionen i møte med ulike menneskeskapte teorier, ”bare fordi vi ønsker å ha en ‘islamsk teori’ å konfrontere de absurde menneskeskapte teoriene med” (Qutb 2004: 38). Det guddommelige står mot det menneskelige, og Qutb kan understreke motsetningen mellom religion og teori ved at teoriene i tillegg til å kalles menneskeskapte, også betegnes som absurde. Qutb italesetter troen som å være så omfattende at den ikke kan presses inn i en teori: ”I denne formen fyller troen hjerte, sinn og selve livet – et større, videre og mer omfattende område enn det en teori kan fylle. Troen omfatter det teoretiske området og dens innhold, men den begrenser seg ikke til det” (Qutb 2004: 39). Troen er enhet og helhet, mens teorier er begrensede. Som hos Mawdudi vil ikke det begrensede kunne være religiøst.

Om det å stille spørsmål ved detaljer i det islamske systemet, forskning, studier og lovsamlinger tilsvarende moderne rettsteori, skriver Qutb: ”Dette er så latterlig at enhver med respekt for religionen må heve seg over det” (Qutb 2004: 42). Alternative oppfatninger latterliggjøres og avfeies, og meningsmotstandere beskyldes for å mangle respekt for religionen. Igjen ser vi at Qutb ikke godtar alternative oppfatninger. Qutb forsøker å konstruere en diskurs der det ikke er mulig å motsi ham på en saklig måte. En slik framgangsmåte stemmer overens med det Moussalli skriver om at fundamentalister nekter for dialog og kompromiss (Moussalli 1999: 35f). Qutb bruker betegnelsen ”teoretiske muslimer” tilnærmet som et skjellsord:

Disse ‘teoretiske muslimene’, som inngår i den organiske strukturen til *jahiliyya*-samfunnet, vil fortsette å være tvunget til å imøtekomme kravene til dette samfunnet. [...] Det vil si at de ‘teoretiske muslimene’ i praksis vil fortsette å være med på å bygge et *jahiliyya*-samfunn som de i teorien arbeider

for å fjerne, og de fortsetter å utgjøre komponenter i samfunnets overlevelse og spredning. (Qutb 2004: 47)

Teori forbindes her direkte med *jāhilīya*. Moussalli skriver at Qutbs tolkning av religionen fokuserer på praksis heller enn teori (Moussalli 1999:135). Utsagnet til Moussalli passer godt overens med Qutbs egne ord: "[...] islam fantes aldri i en teoretisk form uten noen praktisk eksistens" (Qutb 2004: 49).

4.2.4 Sosiale grupper

Som det er vist til under analysen av den flytende betegneren "nasjonalisme", er enhet også idealet for Qutbs inndeling i grupper. Qutb mener at islam er en universell erklæring, som må gå ut til alle mennesker: "Derfor er det nødvendig at islam spres over hele jorden både med en lære og med en bevegelse, for å avskaffe de forholdene som motstrider med islams universelle erklæring" (Qutb 2004: 61). Senere skriver Qutb: "Islam er ikke en tro som tilhører ett folk eller et system reservert én nasjon. Islam er et guddommelig levesett og et system for verden" (Qutb 2004: 77). På denne måten settes enhet og forening mellom mennesker fram som et ideal. Foreninga av mennesker skal imidlertid utelukkende skje på Qutbs premisser. Qutb skriver at "den eneste 'kategoriseringen' islam ønsker av folk er en religiøs kategorisering [...]" (Qutb 2004: 24). Andre inndelinger av menneskene vil innebære at man tjener andre guder enn Gud: "Islam kan ikke stanse opp ved geografiske grenser eller holde seg innenfor etniske rammer og overlate menneskearten som sådan, over hele jorden, til ondskap, fordervelse og det å tjene andre enn Gud" (Qutb 2004: 75). Ved å forbinde inndelinger av menneskene med ondskap og fordervelse, forsterkes de negative assosiasjonene til denne formen for polyteisme. Selv om Qutbs ideal er enhet, blir menneskeheten som vi ser delt i to, der den ene gruppa følger enhetslæren, mens den andre følger *jāhilīya*. Dermed eksisterer det ikke lenger enhet, men dualisme. En slik paradoks dualisme finnes også i *Islams fundament*.

Qutb argumenterer på grunnlag av enhetslæren når han diskuterer om Muhammad kunne kalt folk til religionen ved å heve ei sosialistisk fane: "Det kan sies at hvis Profeten [...] på den tiden hadde kalt folk til et slikt budskap, så ville det arabiske samfunnet delt seg i to" (Qutb 2004: 25). Deretter kunne Muhammad "innføre den enhetslæren han var utsendt med [...]" (ibid.). Imidlertid avvises en slik framgangsmåte, nettopp fordi det ville innebære et brudd med den enhetlige livsanskuelsen: "Gud, opphøyet er Han, visste at dette ikke var noen løsning. Han visste at sosial rettferdighet må etableres i samfunnet ut fra en enhetlig

livsanskuelse som føres tilbake til Gud, og der Guds rettferdige bestemmelser aksepteres av alle i tilfredshet” (ibid.). På samme måte som Mawdudi, konstruerer Qutb antagonismer for å vise hvilken gruppetilhørighet leseren bør velge. Skriftfolket, og framfor alt jødene, brukes som et skrekkeeksempel på hvordan inndeling av verden ikke skal være: ”Da jødene hevdet å være Guds utvalgte folk i kraft av sin rase, svarte Gud med å fastslå at troen er den eneste målestokken for alle generasjoner og alle folk, raser og fedreland” (Qutb 2004: 141). Andre inndelinger enn på grunnlag av tro forbinder Qutb med *shirk*: ”Den [forestillingen om *ummaen*] må være så klar at ingen *jahiliyya*-forestillinger får sverte den ved å sette noe annet – jord, rase, folk, opphav, eller materielle interesser – ved Guds side (*shirk*)” (Qutb 2004: 142). I det sistnevnte utsagnet forbindes andre inndelinger av verden med polyteisme. Mawdudi omtalte slike inndelinger som uvitenhet, og uvitenhet er i hans diskurs synonymt med polyteisme. Dermed går Qutb og Mawdudi fram på en tilsvarende måte i omtalen av sosiale grupper. Moussalli skriver at *tawhīd* på samme tid er forenende og splittende. Det samme kan sies om både Mawdudis og Qutbs bruk av enhetslæren.

4.3 Oppsummering

Guds enhet, Guds herredømme, trosbekjennelsen og Gud alene brukes i stor grad om hverandre for å bygge opp under Qutbs konstruksjoner omkring enhetslæren i *Milepæler*. Bruken av begrepet *hākīmīya*, Guds herredømme, er imidlertid mer framtrædende enn bruken av begrepet *tawhīd*, Guds enhet. I *Milepæler* benytter Qutb seg av mange av de samme virkemidlene som Mawdudi gjør bruk av i *Islams fundament*. Islam konstrueres som den naturlige, eviggyldige religionen, naturlover forenes med Guds lover, mennesket gis fri vilje, kunnskap og tro forenes, og andre inndelinger av menneskene enn etter religionen avvises. Som Mawdudi, understreker Qutb Guds allmakt og at det kun er Gud som kan ha autoritet. At kun Gud kan ha autoritet, innebærer at bare Guds lover skal følges. I likhet med Mawdudi går imidlertid også Qutb i liten grad inn på hva det innebærer at Guds lover skal styre. Dette skyldes Qutbs motstand mot teoretisering, da teoretisering innebærer å framstille seg selv som guddommelig. Selv om det finnes klare likheter mellom Qutb og Mawdudi, utvikler Qutb argumentene og virkemidlene til Mawdudi i en politisk retning. Mawdudi synes å være mer opptatt av å utlede hvorfor Gud er én, og *Islams fundament* virker å ha som mål å utdanne enkeltpersoner. Qutb skriver derimot i større grad om kollektive, politiske plikter. Han forsøker å vise hvordan jødedommen, kristendommen og ikke-maksimalistiske retninger av islam bryter med monoteismen. Menneskelig styre innebærer ifølge Qutb at mennesket gis

guddommelighet. Menneskelige lover, institusjoner og styresmakter bryter med islams grunnleggende tanke, monoteismen, og de må derfor avskaffes. Qutb konstruerer en maksimalistisk enten-eller verden, der han utelukker gyldigheten til andre betydningsmuligheter. For Qutb er man enten maksimalistisk muslim eller vantro.

Mawdudi forsøker å utlede at det finnes en nødvendig logikk bak sammenhengen i tilværelsen, der naturlover og Guds lover forenes. Qutb nedfokuserer logikken bak foreninga, og henviser i stedet til naturlovene som uttrykk for Guds allmakt, der det ikke er noen nødvendig forbindelse mellom årsak og resultat. Til forskjell fra Mawdudi har dessuten Qutb to sentrale knutepunkt, enhetslæren og *jāhilīya*, og det sistnevnte knutepunktet uttrykker manglende enhet. Gjennom å påpeke feil ved andres forståelse for religion og politikk, bygger Qutb opp under hva islams monoteisme innebærer. *Jāhilīya* uttrykker noe av det samme som *kufṛ* og *shirk* hos Mawdudi, men Qutb bruker *jāhilīya* langt oftere enn Mawdudi bruker *kufṛ* og *shirk*, og de to sistnevnte begrepene er da heller ikke knutepunkt i Mawdudis diskurs. Retorikken til Qutb er enkel, og alle tegn får enten veldig positiv betydning, ved å knyttes til enhetsperspektivet, eller veldig negativ betydning, ved å knyttes til *jāhilīya*. Ved hjelp av denne framgangsmåten forsøker Qutb å gjøre elementer om til momenter. Begreper med positivt ladet kapital forbindes med enhetslæren, mens begreper med negativ ladet kapital forbindes med *jāhilīya*. "Naturlig" forbindes for eksempel med enhetslæren, mens "villfarelser", "misoppfatninger", "manglende forstand", "menneskeforakt", "undertrykking" og "fordervelse" forbindes med *jāhilīya*. Qutbs flytende betegnere er dessuten også underordnet enten enhetslæren eller *jāhilīya*. Lov, kunnskap, revolusjon, *jihād* og sivilisasjon kan knyttes til det positive knutepunktet, mens kommunisme og nasjonalisme knyttes til det negative. Mens Mawdudi fokuserer på gradvis utdanning, forsøker Qutb å vise at alle former for polyteisme må bekjempes gjennom revolusjon og *jihād*. *Jihād* som angrepskrig, tar ikke slutt før alle mennesker har akseptert den monoteistiske religionen.

5 Kontinuitet og forandring

For å kunne utvikle en motstandsreligion på islamske premisser, må talsmennene for motstandsreligionen lykkes med å innholdsutfylle islam på en ny måte, slik at motstandsreligionen skiller seg fra status quo-religionen. Moussalli viser dessuten til at islamske tenkere som Qutb og Mawdudi må nytolke den islamske historien for å kunne skape et krav om ny religiøs handling.⁵³ I dette kapitlet vil Mawdudis og Qutbs forhold til tradisjonen og deres grad av nyskapning og nytolkning analyseres. Det vil også vises til den historiske bruken og utviklinga av bruken til begreper som *tawhīd*, *hākīmīya* og *jāhilīya*. Målet med dette kapitlet er å skape en forståelse for dynamikken rundt kontinuitet og forandring i de litterære kildene. Kontinuitet og forandring vil hovedsakelig kunne belyses gjennom bruk av de diskursanalytiske begrepene *intertekstualitet* og *interdiskursivitet*. En analyse av intertekstualitet og interdiskursivitet vil kunne øke forståelsen for hvordan religiøse begreper kan brukes diskursivt. Mawdudi og Qutb bruker begge islamske begreper og doktriner på en nyskapende måte, og dette kapitlet vil derfor også inneholde en vurdering av om betegnelsen ”fundamentalist” kan brukes på Mawdudi og Qutb. Til slutt i kapitlet vil det følge en vurdering av om Mawdudi eller Qutb har lyktes med å bruke diskursive virkemidler til å skape en revolusjonsreligion.⁵⁴

5.1 Innflytelseskilder til Mawdudi og Qutb

5.1.1 Bruken av *tawhīd*-begrepet

Tawhīd kommer fra arabiske *wahada* (وحد). *Wahada* kan ha betydningene ”å være alene”, ”unik” eller ”uten like”. *Tawhīd* er en ”masdar”, eller et verbalsubstantiv, av den intensive og kausative verbformen *wahhada*. *Wahhada* vil ha en betydning som ligger nærmere ”å forene” eller ”å gjøre til en”. *Tawhīd* vil dermed kunne oversettes til ”forening”. Verbformen innebærer at *tawhīd*-begrepet har en aktiv dimensjon, der Guds enhet bekjennes gjennom ord og handling. I den klassiske perioden dreide diskusjonene om *tawhīd* seg hovedsakelig om filosofiske spørsmål om Guds essens og attributter, mens Mawdudis og ikke minst Qutbs bruk av begrepet i større grad knytter seg til begrepets politiske implikasjoner. Gjennom å se

⁵³ Se pkt. 2.2.1.

⁵⁴ Denne setningen impliserer ikke at begge ønsket å skape en revolusjonsreligion. En av betingelsene i Lincolns modell for overgangen fra motstandsreligion til revolusjonsreligion, at samfunnsforholdene må forverre seg, vil Mawdudi og Qutb dessuten i liten grad kunne påvirke gjennom sin språkbruk.

nærmere på den historiske bruken av *tawhīd*, vil man kunne få forståelse for hvordan et skolastisk begrep har utviklet seg til å bli politisk.

Koranens sure 112 går i dag blant annet under navnet *surat at-tawhīd*. For øvrig nevnes ikke *tawhīd*-begrepet i Koranen. Begrepet ble likevel tidlig tatt i bruk i den islamske Koran-eksegesen. Fra den første diskusjonen var *tawhīd*-begrepet knyttet til Gud og hans attributter, om Koranen som skapt eller uskapt, og om gyldigheten til kalifatet. '*ilm al-kalām* er synonymt med '*ilm at-tawhīd*, vitenskapen om enheten. Ofte oversettes '*ilm al-kalām* med teologi.⁵⁵ '*ilm al-kalām* vil dessuten kunne brukes i betydning forsvar for troa. En slik forståelse passer godt overens med Mawdudis framgangsmåte i *Islams fundamenter*, selv om *Islams fundamenter* for øvrig er betydelig ulik tradisjonell teologi. Den tidligste historien til *tawhīd*-begrepet knytter seg i stor grad til *mu'tazilīene*. Grappa mente at Gud var unik, enhetlig og rettferdig. Koranen ble sett på som skapt, mens Gud var absolutt transcendent. Han var allmektig og allvitende gjennom sin essens. Gud hadde altså egenskapene "gjennom seg selv" (*bi-nafsihi*). *Mu'tazilīene* argumenterte for å forsvare troa og for å fjerne all antropomorfisme.

Med al-Ash'arī overlevde og fornyet '*ilm al-kalām* seg. *Ash'arī*-skolen var den offisielle skolen for *kalām* fra det 10. til det 19. århundre. Selv om *ash'arīene* omtales som ei gruppe, utviklet grappa seg over tid. *Ash'arīene* snakket om Guds sju evige attributter, men de skal ha brukt attributt, *sifat*, på en annen måte enn *mu'tazilīene*. Ifølge *ash'arīene* korresponderte attributtene i Koranen med virkeligheten. De mente at denne antropomorfismen måtte aksepteres uten å spørre hvorfor, da Guds vesen og hans egenskaper ikke lot seg eksaminere av menneskeheten. Denne antropomorfismen vil imidlertid bryte med Mawdudis og Qutbs forestilling om skillet mellom Skaper og skaperverk. *Ash'arīene* mente i motsetning til *mu'tazilīene* at Koranen var uskapt. Den senere skolen skulle mene at ordet var uskapt, men tegnene som uttrykker det, var skapt. Det var uansett en utfordring å skulle forene evige størrelser utenfor Gud med enhetsprinsippet. Den tradisjonelle sunni-doktrinen, som fulgte al-Ash'arī, unngikk vanskelighetene ved å si at attributtene verken var identisk med, eller annerledes enn Gud.

Ibn Taymīya

Tawhīd-begrepet har blitt brukt av islamske reformatorer som et organiserende prinsipp for det menneskelige samfunn. Ulike reformatorer har brukt begrepet til å forklare historiske, metafysiske, estetiske, sosiale og økonomiske forhold. Ibn Taymīya (d. 1328) tolket *tawhīd*

⁵⁵ Gardet 1971: " '*ilm al-kalām* " i Encyclopedia of Islam.

som en erklæring av at Gud var den eneste skaper, hersker og dommer. Mennesket var ansvarlig for å leve ut Guds åpenbarte vilje, og den sosiale organiseringa skulle styres av religionen.⁵⁶ Lahoud 2005 viser til at aspekter av den politiske teologien til Ibn Taymiyya er tatt opp av Mawdudi og Qutb (Lahoud 2005: 54). Ibn Taymīya levde i Syria i ei tid da den islamske verden var truet både av indre religiøs uenighet og av ytre fiender. På mange måter sammenfaller dette trusselbildet med trusselbildet Qutb framsetter i *Milepæler*. Ibn Taymīya ønsket å forsvare den islamske læren i møtet med mongolene, og han var i frontlinjen av den politiske aktivismen (Lahoud 2005: 55). Lahoud viser til at Ibn Taymīya trolig var den første sunnimuslim som på religiøst grunnlag rettferdiggjorde å kjempe mot muslimer som han mente ikke fulgte den islamske læren. I tillegg til motstanden mot mongolene, gikk Ibn Taymīya i denne sammenheng til angrep på helgenkult, gravkult og på filosofiens innflytelse på teologien. Også Sayyid Qutb ønsket å bekjempe muslimer som ikke tilfredsstilte hans definisjon på hva det innebar å være ”muslim”.

Den premoderne oppvåkninga

Esposito kaller premoderne islamsk oppvåkning og islamsk modernisme for de to røttene til moderne politisk-religiøse forandringer (Esposito 1998: 31-35). Den premoderne oppvåkninga rettet kritikk mot intern svakhet, mens modernismen svarte på utfordringer fra kolonialismen. På mange måter finnes både kritikk mot egen svakhet og svar på utfordringer utenfra i *Islams fundamenter* og *Milepæler*. Esposito viser til at den premoderne oppvåkninga gjorde bruk av enhetslæren:

[...] they reasserted a belief that Islamic monotheism meant the unity and totality of God's will for both the individual Muslim and the Islamic community. Religion is integral to all areas of life – political, social, and moral. (Esposito 1998: 42)

Også Mawdudi og Qutb henviser til enhetslæren for å begrunne at religionen dekker hele livet. Esposito skriver at perioden til de første følgesvennene er referansepunkt for all islamsk oppvåkning (Esposito 1998: 11). Til tross for at de første følgesvennene fungerer som referansepunkt, ble teorien om Gud som absolutt styrer over universet, som både den premoderne oppvåkninga og Mawdudi og Qutb gjør bruk av, utviklet under abbasidene. Denne teorien stammer dermed fra et langt senere tidspunkt enn referansetidspunktet, og bruken av teorien kan derfor på sett og vis fortone seg som paradoksal. Muhammad Ibn al-

⁵⁶ Esposito 2003: ”Tawhid” i *The Oxford Dictionary of Islam*.

Wahhab (d. 1792) er uansett trolig den premodernisten som er mest kjent for sin bruk av *tawhīd*. Med henvisning til *tawhīd* rettet al-Wahhab kritikk mot religiøs stagnasjon og mot praksiser som tilbedelse av steiner, hellige trær og graver til helgener (DeLong-Bas: 2004). Al-Wahhabs bruk av *tawhīd*-begrepet førte til at *‘ulamā* oppfattet ham som talsmann for en motstandsreligion, som på sikt kunne true deres hegemoniske posisjon. Motstanden fra *‘ulamā* kom delvis av at al-Wahhab understreket behovet for nytolkning, *ijtihād*. Å følge lærde innenfor lovskolen, *taqlīd*, ble sett på som å følge mennesker, og derfor som et brudd på enhetslæren. På en tilsvarende måte som hos Mawdudi, og ikke minst Qutb, hevdet dermed al-Wahhab at enhetslæren bare kan følges ved å gå bak tradisjonen.

Islamsk modernisme

Også de islamske modernistene understreket behovet for *ijtihād*. Modernistene ønsket imidlertid ikke å gjenetablere et eksisterende ideal, og det skiller dem både fra premoderne reformatorer og fra Qutb. Modernistenes fokus kan minne mer om Mawdudis, da de ønsket å nytolke islam for å kunne svare på utfordringer fra vesten. Enayat viser dessuten til at de islamske modernistene trodde på fri vilje. Han skriver at dette synspunktet trolig skyldes at mennesker ikke vil avstå fra føyelig å utholde urettferdighet dersom de ikke er klar over at de selv er herrer over sin egen situasjon. Enayat legger også til at å tro på fri vilje ikke på samme måte blir sett på som heresi i dag (Enayat 1982: 8). Synspunktet på fri vilje har modernistene felles med både Mawdudi og Qutb. Både i *Islams fundament* og i *Milepæler* understreker forfatterne at menneskene er herrer over sin egen situasjon, og at de må handle deretter. Det kan ellers trekkes fram en sentral likhet mellom Qutb og *modernismen*, da Qutb framstiller sin egen forståelse av islam som ”den sanne islam”. Tanken om at det bare finnes én sannhet, har vært framtrædende i modernismen (Roald 2004A: 170).

Av de islamske modernistene kan spesielt Muhammad Abduh (d. 1905) trekkes fram for sin utstrakte bruk av *tawhīd*. Hedin viser til at Abduh har hatt stor innflytelse på den muslimske verden (Hedin 1988: 37f). Abduh anla et utviklingsperspektiv på religionen som var tydelig influert av 1800-tallets evolusjonisme, og som kan minne om den framskridende tidsforståelsen i *Islams fundament*. Ifølge Abduh sendes profeter i en gradvis prosess. Menneskene blir utdannet steg for steg, og den absolutte religionen kom med Muhammad.⁵⁷ Perspektivet gjenkjennes fra *Islams fundament*, der *tawhīd* er det høyeste nivået i utviklinga. Selv om Abduh var født over 50 år før Mawdudi, levde begge i ei tid der framskritt innenfor de fleste diskurser var et positivt ladet ord. Begge ønsket å skrive islam

⁵⁷ J. Schacht 1953: ”Muhammad ‘Abduh” i *Shorter Encyclopaedia of Islam*.

inn i framgangen og framskrittet. I *Milepæler* finnes ingen tilsvarende utvikling, og Qutb skal ha vært motstander av Abduh-skolen (Carré og Shephard 2003: 12). Abduhs mest kjente verk heter *Risālat at-tawhīd*, ”Teologien om enheten”. I introduksjonen til *Risālat* skriver Musa‘ad og Cragg: ”[...] *tawhīd* is a causative and intensive noun and never means ‘unity’, still less ‘unitariness’, as an abstract state. It is aggressive, so to speak, antiseptic: it means ‘unity’ intolerant of all pluralism [...]” (Abduh: 1980: 12) En slik beskrivelse passer godt overens med måten Qutb bruker enhetslæren i *Milepæler*. Craggs oversettelse av *tawhīd* faller også overens med Moussallis understreking av at fundamentalister bruker *tawhīd* for å nekte for den teoretiske og praktiske muligheten for dialog og kompromiss.⁵⁸

Ifølge Abduh beskrev Koranen attributtene til Gud med en langt sterkere transcendens enn tidligere religioner (Abduh 1980: 30f). Tro, fornuft og moderne vitenskap er forent i den absolutte monoteismen. På en tilsvarende måte som Mawdudi og Qutb, idealiserer Abduh den tidlige islamske historien, før han beskriver hvordan enheten i samfunnet ble brutt. Islams enhetlige periode varte i følge Abduh fram til drapet på den tredje kalifen (Abduh 1980: 32f). Etter denne tid ble dessuten tradisjonen gitt status, og man fjernet seg fra den absolutte monoteismen. På en liknende måte som Mawdudi, går Abduh fram for å gi et logisk svar på hvorfor det bare kan finnes én Gud (Abduh 1980: 41-44). Abduh viser på samme måte som Mawdudi, til hvordan universet ville kommet i ulage dersom det hadde vært flere guder (Abduh 1980: 52). Videre understreker Abduh at ingen mennesker kan ha makt over andre mennesker (Abduh 1980: 115). Qutb forbandt monoteismen med frigjøring, og også Abduh skriver at dersom man tjener Gud, frigjøres man fra å tjene andre (Abduh 1980: 125). Dessuten beskriver Abduh hvordan muslimene gjennom enhetslæren fikk uavhengighet for tanker og ønsker som europeerne ikke fikk før i det 16. århundre (Abduh 1980: 127f). Denne argumentasjonen minner om måten Mawdudi trekker fram Muhammad som moderne, men argumentasjonen ville ha blitt avvist som *jāhiliya* av Sayyid Qutb, fordi man ikke skal gjøre bruk av teorier som sammenlikner religionen og det menneskeskapte.

Enayat sammenlikner modernistene med *mu‘tazilīene* (Enayat 1982: 8). Selv om nok få av modernistene selv ville ha sett denne forbindelsen, er likhetene klare spesielt når det gjelder synet på fri vilje og bruken av rasjonelle argumenter for å forklare åpenbaringa. Som vi har sett henvises det til menneskenes frie vilje i både i *Islams fundamenter* og *Milepæler*. Bruken av rasjonelle argumenter er på sin side spesielt framtrædende i *Islams fundamenter*. Enayat viser også til hvordan modernistene gjør bruk av Koranens vers 13, sure 11: “Gud

⁵⁸ Se pkt. 2.2.1.

forandrer ikke et folks vilkår før de forandrer seg selv” (ibid.). Tidligere har det blitt vist til Qutbs bruk av dette verset. Henvisninga til verset er forbundet med synspunktet på fri vilje. Menneskene må velge å handle ut fra den muslimske livsanskuelsen. *Mu‘tazilīene* adopterte språk fra filosofiske retninger, mens modernistene gjør bruk av vestlig filosofi, politisk teori og vitenskap for å styrke deres egne reformforslag. Interdiskursiviteten til begge gruppene er derfor høy, slik den også er høy i *Islams fundament* og *Milepæler*.⁵⁹ Til slutt legger Enayat til at begge gruppene gir doktrinen om Guds enhet, *tawhīd*, mye oppmerksomhet (Enayat 1993: 9). Enayat understreker imidlertid at likheten på dette området kan være tilfeldig. For modernistene er dessuten ikke doktrinen om Guds enhet en teologisk formulering, men derimot et uttrykk for et altomfattende system for tro og politisk handling.

Bruken av begrepet *hākimīya* (حاكمية)

Hākimīya betyr domsmyndighet eller herredømme, og det kommer av substantivet *hukm*, domsavsigelse. *Hukm* er avledet av røttene *hkm* (حكم), tilhørende verbet *hakama*, å dømme. *Hākimīya* er ikke tatt fra Koranen, men det er et nytt konsept som innebærer politisk, i motsetning til spirituell, autoritet (Euben 1999: 190). Ayubi betegner bruken av begrepet *hākimīya* som en nydannelse av islamister (Ayubi 1991: 254). Begrepet uttrykker at den absolutte autoriteten kun kan tilhøre Gud. Dermed kan *hākimīya* settes opp som en motsetning til folkesuverenitet eller styre etter menneskeskapte lover. Lahoud 2005 kaller Mawdudis og Qutbs teorier for kjernen i islamsk politisk teologi (Lahoud 2005: 51f). Spesielt trekkes bruken av *hākimīya* fram. Lahoud forteller at Qutb skal ha blitt dypt influert av Mawdudis bruk av *hākimīya*-begrepet i boka *Four Basic Qur’anic Terms*. Mawdudis bok skal ha blitt smuglet inn i fengslet til Qutb i 1954. Mawdudi viser også til *hākimīyat Allah* i boka *The Process of Islamic revolution* (Mawdudi 1955). *Hākimīyat Allah* er realisert når alle muslimer totalt har akseptert at jorda og styresmakter tilhører Gud alene. Også Kepel hevder at Qutb skal ha lånt *hākimīya*-begrepet av Mawdudi, og at Qutb brukte begrepet til å bagatellisere nasjonalismen som et ideal (Kepel 2006: 26).

Moussalli kan dessuten fortelle at Hassan al-Banna gjorde bruk av *hākimīya*-begrepet (Moussalli 1999: 82). Al-Banna skal imidlertid ha hatt et langt mer inkluderende synspunkt på hva *hākimīya* innebar enn Qutb og Mawdudi. Uansett brukte al-Banna *hākimīya* som en altomfattende doktrine, som kunne brukes om moralske, lovlige, politiske og internasjonale forhold (Moussalli 1999: 13) Det er nettopp en slik altomfattende bruk vi ser i *Milepæler*, selv om Qutbs bruk ikke på noen måte kan karakteriseres som inkluderende. Guds herredømme

⁵⁹ Se pkt. 5.1.3.

innebærer i islamistisk diskurs i dag et styre basert på Koranen. Alle som bruker begrepet, vil derfor bytte ut styresmaktene med islamske. Motstanden mot eksisterende styresmakter, som kommer til uttrykk gjennom henvisning til *hākīmīya*, innebærer imidlertid ikke et ønske om å trekke seg tilbake og nekte å forholde seg til samfunnet. En slik forståelse ville ha ført til en motsetning mellom *hākīmīya* og *tawhīd*. Apologetikkens forståelse av Guds enhet innebærer at skapelsen er god, og at mennesket kan foredle denne til større fullkommenhet. Et slikt synspunkt på skapelsen er ikke forenlig med tilbaketrekking fra samfunnet. Qutbs bruk av enhetslæren og Guds herredømme i *Milepæler* innebærer konfrontasjon, ikke tilbaketrekking fra samfunnet, og målet er som vi har sett at Guds *sharīʿa* skal styre, da styre etter andre lover innebærer polyteisme.

5.1.2 Bruken av *jāhilīya*-begrepet

Det arabiske ordet *jāhilīya* brukes som en betegnelse på den før-islamske tida, og begrepet kan oversettes med "uvitenhet". Det dreier seg om uvitenhet om monoteismen og den guddommelige loven. *Jāhilīya* gir negative assosiasjoner innenfor den større islamske diskursen, og intertekstuell kan begrepet derfor sies å være negativt ladet. For Qutb betyr *jāhilīya*, som vi har sett, at mennesker styrer over mennesker. Menneskelig styre bryter med Guds enhet, og det likestilles med polyteisme. I *Milepæler* kan *jāhilīya* gjentas opp mot ti ganger på enkelte sider. Moussalli legger vekt på at *tawhīd* er en doktrine som kan brukes om det nåværende samfunnet, samtidig som forbindelsen til den gylne, islamske perioden understrekes.⁶⁰ Det kan tenkes at *jāhilīya* brukes på en tilsvarende måte. I stedet for å bruke den gylne fortida som ideal, kan lesere og tilhørere skremmes ved at forfatteren gjør henvisninger til det skremmende, mørke hedenskapet. Kepel skriver at Qutb reduserer dagens samfunn til *jāhilīya*, og på denne måten kan Qutb understreke at studier av profetens kamp mot *jāhilīya* også vil gi de nødvendige svarene på hvordan man skal handle i dag (Kepel 1985: 46). Perspektivet til Kepel er interessant, og det illustrerer hvordan man diskursivt kan gå fram for å argumentere for at man skal gå bak tradisjonen og selv tolke Koranen og sunnaen. Ved å understreke hvor fælt samfunnet før Muhammad var, framheves dessuten Muhammad som enestående. I stedet for å betegne en historisk periode, omtolkes *jāhilīya* til å bli en allestedsnærværende, fiendtlig kraft. Denne krafta må man bekjempe for at Guds herredømme skal realiseres.

⁶⁰ Se pkt. 2.2.1

Ifølge Esposito kan *jāhilīya* i dagens islamistiske tale referere til den sekulære moderniteten.⁶¹ Mawdudi trekkes fram som en foregangsfigur for å ha gitt begrepet en slik betydning. Radikale grupper kan forsvare bruk av *jihād* mot sekulære regimer ved å henvise til regimet som *jāhilīya*. Mawdudis fokus på gradvis utdanning og hans konservative forståelse av revolusjon innebærer nok at den nevnte bruken av *jāhilīya*-begrepet i større grad kan knyttes til Qutb enn Mawdudi.⁶² Kari Vogt viser imidlertid til Mawdudi som forbilde for Qutbs bruk av *jāhilīya*-begrepet (Vogt 2004: xii). Mawdudi kan uten tvil ha øvet innflytelse på Qutbs bruk av *jāhilīya*-begrepet, selv om Mawdudis bruk av begrepet ikke sammenfaller med bruk av *jihād*. Khatab mener på sin side at Qutb har tatt *jāhilīya*-begrepet fra Koranen. Han viser til at Mawdudi benyttet seg av begrepet for å beskrive det hedenske ved hinduismen, og at dette ikke kan sammenliknes med Qutbs bruk (Khatab 2006: 5). Likevel ble Mawdudis verk oversatt til arabisk på 50-tallet, og det er noe merkelig dersom Qutb bare ble påvirket av Mawdudis bruk av *hākīmīya*-begrepet, og ikke av hans bruk av *jāhilīya*. I *The Islamic Way of Life* betegner *jāhilīya* blant annet mennesker som favoriserer sin familie på en slik måte at dette fører til urettferdighet (Mawdudi 1986: 41). Mawdudi nevner altså ikke her hinduismen, men denne bruken av *jāhilīya*-begrepet kan derimot ha inspirert Qutb til å anvende *jāhilīya*-begrepet som en betegnelse på andre "urettferdige" forhold i samfunnet. David Dean Commins ordlegger seg på følgende måte: "There is no question that Mawdudi influenced Qutb" (Commins 2006: 148). Flere forskningsarbeid peker dessuten på Mawdudis generelle innflytelse på Qutb.⁶³ Det er derfor grunn til å tro at denne innflytelsen også gjelder bruken av begrepet *jāhilīya*.

Qutbs bruk av begrepet *jāhilīya*

Khatab skriver at Sayyid Qutb ofte blir sett på som ideologen til islamske politiske bevegelser i den moderne verden (Khatab 2006: 1). Spesielt trekkes bruken av *jāhilīya*-begrepet fram som et av de litterære våpnene som tidligere truet nasjonalistregimene i muslimske land, men som nå også truer vesten. Beskrivelsen av *jāhilīya* som et litterært våpen, tyder på at Qutb har funnet et stor diskursivt potensial i bruken av begrepet. At våpenet også kan true regimer, tyder dessuten på at revolusjonsreligioner kan gjøre bruk av begrepet. I Koranen brukes termen *jāhil* i surene fra både Mekka og Medina. Betegnelsen *jāhilīya* er imidlertid kun brukt i Medina-surene, etter at de islamske lovene ble åpenbart (Khatab 2006: 32f). Khatab mener derfor at *jāhilīya* opprinnelig står som en motsetning til å følge loven som ble åpenbart i

⁶¹ Esposito 2003: "Jahiliyyah" i *The Oxford Dictionary of Islam*.

⁶² Se pkt. 3.2.2, pkt. 5.1.3 eller pkt. 5.2.1.

⁶³ Se for eksempel Esposito 1998: 140 og 151, Carré 2003: 13 og Lincoln 2003: 16.

Medina. *Jāhilīya* ble uansett brukt etter at den politiske enheten var et faktum. En forståelse av at *jāhilīya* står som en motsetning til å følge loven i Medina, bidrar på sett og vis med et nytt paradoks i henhold til våre funn i *Milepæler*. I *Milepæler* er det i stor grad trosfundamentet, som kan knyttes til Mekka, som forkynnes. Qutb skriver at man ikke kan gi lover før dette fundamentet har festet seg i sjel og hjerter. Deretter skal en bevegelse leve ut levereglene. Dersom man teoretiserer omkring lovreglene fra Medina, har man i følge Qutb brutt med enhetslæren. Qutb bruker trosfundamentet fra Mekka som ideal i omtalen av det positive knutepunktet, mens han bruker betegnelsen på lovbruddene i Medina som skremselsbilde i omtalen av det negative knutepunktet. Å påpeke hva som er ulovlig, vil også innebære en understrekning av hva som er lovlig. Påpekningen av det ulovlige vil derfor på sett og vis være en teoretisering omkring lovregler. Qutb bruker uansett *jāhilīya* som et effektivt diskursivt virkemiddel, og han lar *jāhilīya* betegne alt som står i motsetning til at kun Gud skal bestemme. Khatab viser til at før-islamske arabere ikke skal ha vært kjent med termen *jāhilīya* (Khatab 2006: 33). Denne språkbruken kan ha kommet med islam.

Ifølge Khatab utviklet Qutb sin forståelse av *jāhilīya*-begrepet parallelt med sin forståelse av *hākīmīya*-begrepet. Qutb skal ha skrevet om det han kalte “den store enheten”, som et uttrykk for konseptet om Guds herredømme, alt fra 1920-tallet (Khatab 2006: 59). Termene *jāhilīya* og *hākīmīya* ble imidlertid ikke brukt på dette tidspunktet (Khatab 2006: 78). I stedet skilte Qutb mellom “den store enheten” og manglende enhet. Khatab hevder uansett at det er snakk om utviklinga av en tanke, og ikke noe brudd med Qutbs tidligere ideer. “Den store enhet” omhandler forholdet mellom Skaperen, skapelsen, universet, livet og mennesket. I kapittel 4 ovenfor er det vist at Qutbs italesettelse av forholdet mellom Skaper og skapelse, universet, livet og mennesket på mange måter likner Mawdudis italesettelse av dette forholdet. Mawdudis verk ble imidlertid ikke oversatt til arabisk før flere tiår etter at Qutb begynte å skrive om den store enheten. Det kan derfor tenkes at Qutbs bruk både av *hākīmīya* og *jāhilīya* i *Milepæler*, kan knyttes både til utviklinga av en tanke i hans forfatterskap, og til innflytelse fra Mawdudi. Det er ingen grunn til at disse to forholdene skal stå som motsetninger til hverandre.

Den siste perioden i utviklinga av *jāhilīya*-begrepet hos Qutb var ifølge Khatab mellom 1950 og 1966. *Jāhilīya* ble nå regnet som en tilstand, ikke en periode (Khatab 2006: 149). Qutb tolket det slik at Muhammad vant fordi han fulgte åpenbaringa (Khatab 2006: 158). På samme måte må derfor mennesket i dag følge åpenbaringa. Betoninga av å handle etter åpenbaringa finnes i høyeste grad i *Milepæler*. Denne betoninga fantes imidlertid også i *I Koranens skygge*. I denne korankommentaren ble det satt opp en motsetning mellom Allahs

styre og *jāhilīya*-styre (Khatab 2006: 161). På samme måte som i *Milepæler*, innebærer *jāhilīya* at mennesker styrer over mennesker. Khatab argumenterer for at Qutbs tidligere fokus på sosial reform ble forandret til en politisk aktivisme mens han satt fengslet (Khatab 2006: 163). Ut fra analysen av *Milepæler* kan det i hvert fall slås fast at politisk aktivisme framstår som langt mer framtredd enn ønsket om sosial reform.

5.1.3 Øvrig intertekstualitet og interdiskursivitet

Mawdudi

Islams fundamenter er betydelig ulik tradisjonelle teologiske verk. Boka er tilnærmet blottet for Koranvers, og Mawdudi gjør ikke bruk av tradisjonell skolastisk terminologi og stil. Muslimske neotradisjonister⁶⁴ fokuserer på fundamentene, Koranen og sunnaen, og *ijtihād*. I *Islams fundamenter* hylles imidlertid framstående lovgivere fra fortiden, og de fire lovskolene godtas som et resultat av at sannheten har flere sider (Mawdudi 1983: 105f). På den andre siden skiller Mawdudi seg fra tradisjonen når det gjelder synspunkt på fri vilje, historieforståelsen og bruken av vestlige begreper. Dessuten bruker han lite plass på sentrale begreper som *sharī'a*, *fiqh* og søylene. *Islams fundamenter*s forhold til tradisjonen kan derfor kalles ambivalent. I henhold til Gardells definisjon på islamisme, kan Mawdudi knyttes til denne gruppa.⁶⁵ Gardell viser til at islamisme er en motstandsideologi, der islam brukes for å fortelle at en annen verden er mulig (Gardell 2005: 11). Til tross for Mawdudis fokus på motstand og å handle for å realisere Guds vilje, gjør han lite bruk av motstandsbegrepet *jihād* i *Islams fundamenter*. Som Nasr påpeker, er Mawdudis holdning til *jihād* konservativ (Nasr 1995: 74). Holdningen til *jihād* skiller dermed Mawdudi fra deler av den islamske vekkelsen.

I *Islams fundamenter* brukes moderne begreper, i tillegg til at Mawdudi forsøker å ta i bruk rasjonell argumentasjon for å overbevise muslimer om islams styrke. En slik framgangsmåte har Mawdudi til felles med islamske modernister. Det har dessuten blitt vist til Mawdudis likhet med modernistene når det gjelder den framskridende, evolusjonistiske tidsforståelsen. Dermed finnes elementer fra både tradisjonell islam, islamisme og islamsk modernisme i *Islams fundamenter*. Selv skal imidlertid Mawdudi ha tatt avstand fra den islamske modernismen (Nasr 1995: 51ff). Nasr knytter denne avstandstakinga opp til at mens modernistene ønsket å modernisere islam, ville Mawdudi islamisere modernismen. Moussalli skriver at modernisten forstår teksten i lys av den moderne tida, mens fundamentalisten

⁶⁴ Esposito 1998: 316f bruker denne betegnelsen på Mawdudi og Qutb.

⁶⁵ "Alla som utgår från »islam« i konstruktionen av politisk ideologi (Gardell 2005: 10).

forstår moderniteten i lys av den autentiske teksten (Moussalli 1999: 10). Selv om Muhammad omtales som moderne i *Islams fundament*, er boka for lite tekstnær i forhold til Koranen og sunnaen til at man kan konkludere med hvilken av Moussallis betegnelser som passer best for Mawdudi.

Mawdudis høye interdiskursivitet, der han blant annet gjør bruk av tegn fra den vitenskapelige diskursen, kommer blant annet til uttrykk gjennom en påstand om at alle forskningsfelt virker fram mot monoteismen: ”På ethvert forskningsfelt, det være seg fysikk, kjemi, astronomi, geologi, biologi, zoologi, økonomi, politikk, sosiologi eller humanistiske vitenskaper, jo dypere man trenger inn i dem, dess klarere blir det at alt virker henimot sannheten i la ilaha illa Allah” (Mawdudi 1983: 72). Ved å gjøre bruk av en objektiv modalitet, kan Mawdudis fortolkning framsettes som fakta. Henvisningene til svirrende elektroner, masse, energi og liv (Mawdudi 1983: 15) og beskrivelsen av ”en skaper som har lagt liv av livløs materie, som kullstoff, kalsium og natrium” (ibid.) gir et ytterligere inntrykk av hvordan Mawdudi bruker tegn fra vitenskapelig diskurs for å forsøke å forbinde islam og det moderne. Mawdudi forklarer dessuten at menneskets handlinger i verden blir registrert gjennom henvisning til lydbølger (Mawdudi 1983: 91). Ved å vise at islam på Muhammads tid var moderne, kan Mawdudi forsøke å skape metahistorisk diskurs. Samtidig som fokuset på islams gyldne periode økes, kan fokuset på den senere tradisjonen tones ned.

Qutb

Diskursordenen i *Milepæler* befinner seg både innen den islamske diskursen, sekulariseringsdiskursen og den vitenskapelige diskursen. Mest av alt befinner den seg nok likevel innen den politiske diskursen. På grunnlag av enhetslæren avviser Qutb alle ikke-maksimalistiske retninger av islam. Selv om Qutb aksepterer Koranen og *sunnaen* som islams normative kilder, viser han i liten grad til hvordan disse kildene kan brukes i praksis. I stedet brukes betegnelsene *jāhiliya* og *hākimiya* for å vise enhetslærens politiske implikasjoner. Moussalli påpeker at diskursen til Qutb er fattig på betegnelser knyttet til teologi, filosofi, historie og vitenskap (Moussalli 1999: 153). Da Moussalli skriver at Qutbs diskurs er fattig på vitenskapelige betegnelser, må den tidligere henviste uttalelsen fra Moussalli, om at Qutb forener den vitenskapelige og den religiøse diskursen, nyanseres.⁶⁶ I *Milepæler* foretar Qutb en hegemonisk intervensjon der antagonismen mellom islam og vitenskap oppheves (Qutb 2004: 90). Likevel forekommer få vitenskapelige utdypninger i *Milepæler*, og det er derfor riktig å hevde at boka er fattig på vitenskapelige betegnelser. At Qutb fokuserer mer på

⁶⁶ Se pkt. 4.2.2.

politikk enn teologi i *Milepæler*, viser Qutbs brudd med tradisjonen, og nærheten hans til aktivismen. Som Moussalli skriver: "In fact, beyond their political signification, one cannot fathom Qutb's concept of *tawhid*" (Moussalli 1999: 153). Få steder utdyper Qutb innholdet i Koranen og sunnaen, og man kan derfor få et inntrykk av at disse kildene er underordnet den politiske diskursen. Likevel er det flere Koransitater og omskrivninger fra Koranen i *Milepæler* enn i *Islams fundamenter*. Dette kan skyldes at *Milepæler* i større grad enn *Islams fundamenter* er en beskrivelse av hvordan verden bør være, mens *Islams fundamenter* er et forsøk på rasjonelt å utlede at det bare finnes én Gud. Mawdudi ligger nærmere modernistene, da han flere steder forsøker å forsvare den islamske troa, mens Qutb i stedet for å forsvare troa angriper *jāhiliya*.

Qutb anser den første generasjonen som forbilder, og det første ordinære kapitlet i *Milepæler* kalles "Den enestående koranske generasjonen". Generasjonen var fri for all annen innflytelse, i motsetning til senere generasjoner:

De neste generasjonene pøste på med gresk filosofi og logikk, persernes legender og forestillinger, jødiske tradisjoner, kristne teologiske betraktninger og bruddstykker fra andre sivilisasjoner og kulturer. Alt dette blandet seg inn i utlegningene omkring Koranen (*tafsīr*) og teologien (*kalām*), slik det blandet seg inn i rettslæren (*fiqh*) og rettsteorien (*usul*). Senere generasjoner har bygget på disse fordreide kildene, og den første generasjonen har aldri gjenoppstått. (Qutb 2004: 13f)

I motsetning til Mawdudi avviser derfor Qutb hele den senere tradisjonen. Motstanden mot filosofi har dessuten Qutb til felles med Ibn Taymīya.⁶⁷ Qutb ønsker å gå bak tradisjonen og finne tilbake til den rene religionen, en religion som ikke i det hele tatt er påvirket av menneskene. Dette perspektivet gjenkjennes også fra teorien til Moussalli. Moussalli viser til fundamentalistenes synspunkt om at mennesker som blander religion og filosofi har gått bort fra den naturlige religionen.⁶⁸ Som vi har sett, eksisterer monoteismen for Qutb bare dersom religionen i sin helhet kommer fra Skaperen, uten at noen skapninger har forsøkt å tolke den. Den første generasjonen har ikke gjenoppstått nettopp fordi utlegningene rundt Koranen, teologien, rettslæren og rettsteorien har blitt blandet med menneskelige forestillinger. Avfeiinga av at muslimer i det hele tatt kan teoretisere rundt religionen, understreker at Qutb mener at den islamske tradisjonen etter den første generasjonen er *jāhiliya*. Qutb ber for eksempel leseren om å "avvise den sarkasmen som kalles 'utviklingen av den islamske

⁶⁷ Se pkt. 5.1.1.

⁶⁸ Se pkt. 2.2.1 eller Moussalli 1999: 53.

rettsvitenskapen' [...]” (Qutb 2004: 43). Ved å forbinde rettsvitenskapen og sarkasme, latterliggjøres og vanskeliggjøres alternative oppfatninger.

Det har blitt vist til *ijtihād* som et sentralt begrep for islamsk reformatorer. Qutb bruker bare noen få linjer på å forklare hva han mener med *ijtihād*. Det kan virke som om han mener at denne forklaringa er fullstendig. Først skriver han: ”Det finnes ikke rom for *ijtihād* der det finnes en tekst” (Qutb 2004: 92). Og senere: ”Prinsippene for *ijtihād* og utledning av normer (*istinbat*) er fastsatte, velkjente og verken uforståelige eller uklare” (ibid.). ”Tekst” i det første sitatet er trolig oversatt fra arabiske *nass*. *Nass* betegner materiale man har klart å skille ut fra Koranen som sann og juridisk relevant åpenbaringstekst (Vikør 2003: 41). Dermed aksepterer Qutb i prinsippet ei form for tolknings- og lovarbeid. Qutb sier ikke noe om hvordan den øvrige lovtolkningen fra Koranen og sunnaen skal foregå. Den tross alt overfladiske gjennomgangen av *ijtihād* kan nok knyttes opp til Qutbs avvisning av teoretisering omkring religionen, og det er vanskelig å forstå hvordan Qutb ser for seg bruken av *ijtihād*. Qutb uttaler seg imidlertid klart kritisk til personer som tar Koranens vers ut av sammenheng, og anfører dem i argumentasjoner der de ikke hører hjemme (Qutb 2004: 129). Likevel bruker han selv vers fra Koranen noen steder, og derfor kan det antas at Qutb anser at han selv har ekspertise nok til å anvende versene i rett sammenheng.⁶⁹ *Maslaha*, samfunnsnytt, som er et sentralt begrep spesielt for islamske modernister, avviser Qutb fordi Gud kjenner bedre til menneskets beste enn menneskene. Qutb mener det er vantrø å hevde at menneskets beste ligger i noe annet enn det Gud har forordnet (Qutb 2004: 93f).

5.2 Fundamentalisme og revolusjon?

5.2.1 Bruken av betegnelsen ”fundamentalist”

Hedin og Moussalli bruker betegnelsen ”fundamentalist” på Mawdudi og Qutb. I oppgaven har det på sin side blitt forsøkt å utlede om Mawdudi og Qutb kan kalles maksimalister. Det er ikke noen nødvendig motsetning mellom å være ”maksimalist” og å være ”fundamentalist”. Betegnelsen ”fundamentalist” vil imidlertid ofte kunne være upresis, og av denne grunn ønsker jeg å problematisere bruken av en slik betegnelse på Mawdudi og Qutb. Fundamentalisme betegner opprinnelig en kristen bevegelse fra begynnelsen av 1900-tallet. Bevegelsen reagerte på bruken av historisk-kritisk metode i bibeltolkningen. På sett og vis

⁶⁹ Dette synspunktet kan nok også knyttes opp mot at Qutb trolig ser på seg selv som representant for ”den sanne religionen”, der hans subjektive forståelse framstilles som objektiv sannhet. Denne påstanden er gjennomgått under pkt. 4.2.3.

kan det argumenteres for at de fleste muslimer er fundamentalister, da islamske lærde og intellektuelle ikke i særlig grad har anvendt den historisk-kritiske metoden på Koranen. Det er stor enighet om ufeilbarlighet til Koranen blant muslimer. Likevel kan "fundamentalisme" også innebære et ønske om å følge den religiøse skrifta bokstavelig, og relativt få muslimer har en slik tilnærming.⁷⁰

Mawdudi og Qutb ser bort fra store deler av den islamske tradisjonen, og historieforståelsen deres innebærer et fokus på den gylne generasjonen til profeten. Det er ingen tvil om at begge er nytolkende i forhold til tradisjonen. Nytolknningen virker imidlertid i liten grad å være med bakgrunn i "fundamentene", Koranen og sunnaen. Tvert imot virker det som om nytolknningen skjer på heller fritt grunnlag. Mawdudi bruker knapt utsagn og henvisninger til Koranen og sunnaen i det hele tatt i *Islams fundamenter*. Han kommer med henvisninger til at lovene til Gud skal følges, men henvisningene knyttes i liten grad opp mot Koranen og sunnaen. Koranen og sunnaen brukes heller ikke til å vise hvordan mennesket skal styre som Guds forvalter. Ut fra analysen av *Islams fundamenter* kan derfor ikke Mawdudi kalles fundamentalist. Det kan fortone seg som paradoksalt at Mawdudi ikke framstår som fundamentalist all den tid den norske oversettelsen heter *Islams fundamenter*. Likevel er det vist til at denne oversettelsen ikke er helt i samsvar med originaltittel og engelsk oversettelse.⁷¹

Qutb gjør bruk av flere utsagn fra Koranen og sunnaen enn Mawdudi, men henvisningene er tross alt relativt få. De utvalgte versene fra Koranen brukes ofte enten for å argumentere for *jihād*, eller for å utvise motstand mot jøder og kristne. Qutbs utlegninger om enhetslærens politiske implikasjoner og motstanden hans mot det menneskeskapte, gjøres ofte uten henvisninger til "fundamentene". Det kan dessuten argumenteres for at Qutb fokuserer mer på hva som er galt med styresystemene i dagens samfunn, enn på hvordan Koranen og sunnaen kan brukes i den politiske styringa. Henvisninga til det førstenevnte skjer ved bruk av begrepet *jāhilīya*. Begrepet finnes i Koranen, men Qutb bruker det i større grad som et slagord som betegner alt det negative i hans samfunn. Qutb bruker begrepene *hākīmīya* og *tawhīd* for å vise til gyldige styresmakter. Verken begrepet *hākīmīya* eller begrepet *tawhīd* finnes omtalt i Koranen eller sunnaen, og dette taler imot at Qutb kan gis betegnelsen "fundamentalist".

⁷⁰ Kanskje er det riktigere å skrive at fundamentalistene påstår bokstavtro. Bruken av betegnelsen "fundamentalist" problematiseres fordi jeg i liten grad oppfatter *Islams fundamenter* og *Milepæler* som bokstavtro tekster. Jeg verken ønsker eller synes det er mulig å gi en kort og presis definisjon på "fundamentalisme". Det kan imidlertid påpekes at betegnelsen er så vid at den ikke behøver å bidra med ny innsikt.

⁷¹ Se pkt. 3.2. Da originaltittelen kan oversettes "Profetens religiøse kunnskap", innebærer dette også en nærhet til fundamentene, men ikke i like stor grad som "Islams fundamenter".

Kepel skriver følgende om Qutb: "The weakness in Qutb's theory lay in the latitude he allowed for the interpretation of exactly what the Prophet's experience had been and how it should be reproduced in the context of the twentieth century" (Kepel 2006: 26f). Denne uttalelsen bidrar til å understreke at Qutb bruker "fundamentene" på et nokså fritt grunnlag, og det vil derfor heller ikke være rett å kalle Qutb for "fundamentalist".

At det i det hele tatt har blitt foretatt en tekstlig diskursanalyse av to bøker av Mawdudi og Qutb, innebærer en forhåndsantakelse av at disse to personene ikke er fundamentalister, men at de derimot bruker språket på en ny måte for å skape mening. Trolig passer Espositos betegnelse "neotradisjonist",⁷² i betydning at det gjøres bruk av tradisjonelle begreper på en ny måte, bedre på Mawdudi og Qutb. Betegnelsen "ikke-skriftlig fundamentalist" kan dessuten passe på Sayyid Qutb:

By contrast, when the superimposed political elements take the form of a totalitarian revolutionary Islamic ideology, deviation from scriptural fundamentalism becomes pronounced. Such deviation led one observer to characterize the revolutionary ideology of the Egyptian Sayyid Qutb as "non-scriptural fundamentalism". (Arjomand 1995: 183)

Da Qutb uttaler stor respekt for åpenbaringa, selv om han i liten grad lykkes med å forbinde sitt politiske fokus med åpenbaringa, vil betegnelsen "ikke-skriftlig fundamentalist" være mer treffende enn betegnelsen "fundamentalist". Kanskje vil betegnelsen "ikke-teoretisk fundamentalist" være enda mer presis for Qutb. Han uttaler stor respekt for "fundamentene", samtidig som han ikke vil teoretisere rundt disse, fordi han gjennom teoretisering vil blande det guddommelige og det menneskeskapte. Likevel er henvisningene til "fundamentene" såpass lite framtreddende i *Milepæler*, at det virker riktigere å kalle Qutb for en maksimalist med uttalt respekt for åpenbaringa. Mawdudis henvisninger til åpenbaringa er så begrensede at "ikke-skriftlig fundamentalist" ikke er treffende for ham. Han kan imidlertid kalles maksimalist, da han argumenterer for at religionen skal dekke hele den menneskelige eksistensen. Det kan påpekes at betegnelsen "ikke-skriftlig fundamentalist" i seg selv er paradoksalt, da "fundamentalist" betegner skriftlig fokus. Hedins betegnelse apologet kan nok også brukes på Mawdudi, da Mawdudi i omfattende grad forsøker å forsvare den islamske troa i *Islams fundamenter*. Dersom betegnelsen apologet skal kunne brukes på Qutb, må trolig apologet utfylles på en ny måte, slik at angrep på andre synspunkt regnes som et forsvar av troa.

⁷² Se pkt. 5.1.3.

5.2.2 Tanker om den islamske staten

Målet til både Mawdudi og Qutb var tilsynelatende å innføre den islamske staten, der Guds *sharīʿa* styrer. For å nå målet om den islamske staten fokuserer Mawdudi på en gradvis islamisering, som skal begynne med individuell oppvåkning. Qutb ønsker, på bakgrunn av motsetningen mellom islam og menneskelig styre, tilsynelatende en revolusjon. Med andre ord kan man dermed trolig si at Qutb med *Milepæler* ønsket å bidra til at en revolusjonsreligion ble skapt. Ut fra de litterære kildene er det imidlertid vanskelig å forstå hvordan Mawdudi og Qutb tenkte seg at den islamske staten skulle være.⁷³ Det er også vanskelig å få en forståelse av hva de mener med *sharīʿa*. For Qutb sin del kan vanskelighetene knyttes til motstanden mot å teoretisere. Det finnes uansett ulike oppfatninger av hva den islamske staten er, og den islamske historien mangler en konkret, historisk modell. Islamister vil kunne vise til idealet fra Medina som modell. Likevel understreker Esposito at idealet fra Medina på langt nær bidrar med en konkret modell (Esposito 1998: 321). Det har blitt henvist til at uklarheten i hva som er *sharīʿa* øker muligheten for å gi begrepet egen påvirkning gjennom diskurs.⁷⁴ På samme måte vil trolig mangelen på en historisk modell øke muligheten for diskursiv påvirkning av hva begrepet om den islamske stat skal innebære. Til tross for at muslimske reformatorer ofte vil henvise til perioden med de rettlejede kalifene som ideal, ble en rekke av de sentrale punktene i islamsk politisk teori utviklet under abbasidene (Esposito 1998: 30). Dette gjelder også *tawhīd*-begrepet. *Jāhilīya* og *hākīmīya* stammer fra senere perioder, men som det er vist til, er begrepene nært forbundet med bruken av *tawhīd* i *Milepæler*. Påbudet om å spre Guds rettferdige styre, *sharīʿa*, i en verden som er delt inn i islamsk land, *dār al-Islam*, og ikke-islamsk, eller krigens land, *dār al-harb*, stammer også fra abbasidene.

Mot slutten av 1960-tallet hadde de fleste muslimske landene blitt uavhengige. De nye styresmaktene var ofte ideologisk knyttet enten til Moskva eller til vesten. Islam hadde ofte en mindre synlig posisjon innenfor den politiske styringa (Kepel 2006: 46-50). De nye styresmaktene kunne imidlertid ofte tolerere, og også hente støtte fra, de islamske, mystiske brorskapene. Et visst samarbeid med brorskapene hindret sosial uro, samtidig som samarbeidet i liten grad utgjorde en politisk trussel for makthaverne (ibid.). Trolig kan man si som Lincoln, at religionen på denne måten kunne stabilisere de andre kulturelle

⁷³ Mawdudi går inn på dette i andre verk, der en del av ideene fra *Islams fundament* politiseres. Se f. eks Mawdudi 1974.

⁷⁴ Se pkt. 4.2.3.

komponentene.⁷⁵ Dessuten ville ikke de mystiske brorskapene, som lite revolusjonære bevegelser, kunnet true status quo for makthaverne. Gilles Kepel innleder del 1 av boka *Jihad – The Trail of Political Islam* med å fortelle om hvor lite oppmerksomhet henginga av Sayyid Qutb tross alt fikk (Kepel 2006: 23). Man kan dermed anta at Qutb ikke var i nærheten av å skape noen revolusjonsreligion mens han var i live. Det islamske brorskapet skal på denne tida ha vært omtrent ikke-eksisterende. Esposito omtaler hvor overraskende det var at islam igjen skulle bli en styrke på den politiske scenen:

Few people would have guessed that, in the decade of the 1970s, Islam would reemerge in Muslim politics across the Islamic world to such a marked degree that scholars, journalists, and government analysts would employ phrases like "Islamic resurgence", "Islamic revival", and "the rise of militant Islam" to describe this new and unexpected phenomenon. (Esposito 1998: 157)

Det er nettopp på 1970-tallet Qutbs teorier virkelig vinner tilhørere, og det er hovedsakelig i løpet av dette tiåret *Milepæler* brukes i forsøket på å skape en revolusjonsreligion.

5.2.3 Overgangen fra motstandsreligion til revolusjonsreligion

Både *Islams fundamenter* og *Milepæler* er uttrykk for motstandsreligioner. Lincoln hevder at det er tre betingelser som må være til stede for at en motstandsreligion skal kunne utvikle seg til å bli en revolusjonsreligion. Betingelsene er at samfunnsforholdene må forverre seg, at motstandsreligionen må artikulere en ny teori for politisk legitimitet, og at motstandsreligionen må lykkes med å rekruttere medlemmer fra flere samfunnslag. *Islams fundamenter* henvender seg delvis til ulike samfunnslag, men de øvrige betingelsene i Lincolns modell er nok fraværende. Dersom *Islams fundamenter* skulle ha blitt brukt som teoretisk grunnlag for en revolusjonsreligion, måtte man ha lagt et tidsaspekt til Lincolns modell, slik at revolusjonsreligionen kunne utvikle seg over tid. I tillegg måtte betydningen av "revolusjon" vært i tråd med Mawdudis konservative bruk. En slik forståelse for revolusjon vil imidlertid ikke kunne kaste lys over dynamikken omkring hurtig opposisjonsdannelse, og den vil derfor trolig ikke kunne tilpasses Lincolns modell. Ordet "revolusjon" vil i de fleste diskurser forbindes med angrep og bruk av radikale midler. Lincoln understreker noe av det samme, da han skriver at revolusjonsreligioner vender seg mot de eksisterende styresmaktene.⁷⁶ Analysen av *Islams fundamenter* viser at Mawdudi fokuserer på gradvis utvikling av kunnskap, og trolig innebærer dette også at han ønsker en gradvis innføring av

⁷⁵ Se pkt. 2.2.3

⁷⁶ Se pkt. 2.2.3.

den islamske staten. Det er nok riktig som Arjomand hevder, at Mawdudis bruk av termen revolusjon er mer semantisk enn virkelig (Arjomand 1995: 184). Uansett vil ikke betingelsen om at motstandsreligionen må artikulere en ny teori for politisk legitimitet være til stede når det gjelder *Islams fundament*, da denne boka i for liten grad går inn på enhetslærens konkrete politiske implikasjoner. Dermed vil man kunne utlede at *Islams fundament* ikke vil kunne brukes som teoretisk grunnlag for en revolusjonsreligion.⁷⁷

Mens *Islams fundament* kan kalles lite politisk, individuell og utviklingsrettet, kan *Milepæler* kalles politisk, kollektiv og revolusjonær. Qutb ønsker å skape en massebevegelse og å angripe alle former for polyteisme. For Qutb er utvikling av kunnskap underordnet det revolusjonære perspektivet. Esposito viser til Mawdudis innflytelse på Qutb når det gjelder omtale av islams revolusjonære karakter og bruken av termer som *jihād*, men at Qutbs bruk skal ha vært mer bokstavelig og militær (Esposito 1998: 140). Ut fra uttalelsen til Esposito vil man kunne anta at *Milepæler* har et større potensial til å kunne danne det teoretiske grunnlaget for en revolusjonsreligion. I analysen av de litterære kildene har det blitt vist til at Qutb bruker enhetslæren, *jihād* og revolusjon til å konfrontere menneskelige styresmakter. På 1970-tallet ble *Milepæler* brukt som en begrunnelse for å gjøre opprør mot styresmaktene: "With his ideas of *jāhilīya* and *hākīmīya*, Qutb provided the Islamist opposition at the 1970s with the instruments to rise in revolt against the state" (Sayyid 1999: 109). Uttalelsene fra Sayyid tyder dermed på at *Milepæler*, etter at Qutb var død, flere steder var nær ved å danne det teoretiske grunnlaget for en revolusjonsreligion. Moussalli understreker noe av det samme da han skriver at de fleste radikale fundamentalistgrupper i den arabiske verden, og spesielt i Egypt, har vært influert både direkte og indirekte av Qutbs radikale, eksklusivistiske diskurs, og av hans forestilling om andres hedenskap (Moussalli 1999: 101). Gruppen som sto bak mordet på president Sadat, så sent som i 1981, hadde for eksempel valgt *Milepæler* som politisk manifest (Vogt 2004: ix). Det er interessant å se nærmere på hvordan *Milepælers* økte utbredelse kan forklares ved hjelp av Lincolns teorier om overgangen fra motstandsreligion til revolusjonsreligion.

***Milepæler* som teoretisk grunnlag for en revolusjonsreligion?**

Politisk uavhengighet og nasjonalisme hadde ikke ført til de forventede forbedringene i de tidligere kolonilandene. Arabernes tap mot Israel under 6-dagers krigen i 1967 trekkes fram

⁷⁷ Mawdudis senere, og mer politiske verk, vil kunne artikulere en ny teori for politisk legitimitet, for eksempel Mawdudi 1955, Mawdudi 1974 og Mawdudi 1986. Disse verkene vil også kunne tiltrekke seg medlemmer fra flere samfunnslag. Likevel må leserne radikaliseres bruken av virkemidler som Mawdudi skisserer, for at noen av disse verkene skal kunne brukes som teoretisk grunnlag for en revolusjonsreligion.

som en traumatisk opplevelse (Esposito 1998: 159f). Også Kepel fokuserer på 6-dagers krigen, og han skriver at opplevelsen underminerte det ideologiske grunnlaget for nasjonalismen, og skapte et politisk vakuum som noen år senere skulle fylles av den til da nokså ubetydelige islamistiske filosofien til Qutb (Kepel 2006: 63). Fram til 1967 hadde den islamske verden prøvd systemer som kommunisme, sosialisme og kapitalisme, uten å lykkes nevneverdig med noen av alternativene. Lincoln viser til hvordan nasjonalstaten var ganske vellykket fra det 18. århundre og fram til slutten av 1970-tallet (Lincoln 2003: 74f). I denne perioden hadde staten i nokså stor grad monopol på bruken av makt. Da den materielle framgangen uteble for store deler av befolkningen i de tidligere kolonilandene, ga dette ifølge Lincoln grobunn for økt diskursiv kamp om temaer som religion og statsstyre (ibid.). Grobunnen for økt diskursiv kamp kom altså etter Qutbs død, men likevel trekkes Qutb fram som sentral. Dette kan tyde på at Lincolns utsagn om behovet for å artikulere en ny teori for politisk legitimitet, må nyanseres. I stedet for at motstandsreligionen må artikulere en ny teori, vil det i *Milepælers* tilfelle være tilstrekkelig at de eksisterende styresmaktene mister sin legitimitet. Da vil en allerede eksisterende teori⁷⁸ kunne fylle tomrommet etter at styresmaktene har mistet sin legitimitet.

I *Milepæler* fokuserer Qutb på de politiske implikasjonene til enhetslæren. Boka er dermed et uttrykk for både religion og politikk, og dette har trolig bidratt til at *Milepæler* kunne fylle det etterlatte tomrommet for legitimitet. Kepel viser nemlig til at det ikke bare oppsto et politisk, men også et religiøst vakuum:

The religious hierarchy now appeared too dependent on political leaders. A vacuum had been created, to be filled by anyone ready to question the state and criticize governments in the name of Islam, whether that person had received clerical training or not. (Kepel 2006: 53)

Fordi styresmaktene hadde mistet sin legitimitet, og fordi de islamske lærde var for tett knyttet til styresmaktene, kunne en allerede eksisterende teori, som var kritisk til både styresmaktene og de islamske lærde, oppnå legitimitet. 6-dagers krigen og manglende forbedringer i levevilkår vil kunne representere Lincolns betingelse om at samfunnsforholdene må forverre seg for at motstandsreligionen skal kunne bli en revolusjonsreligion. Imidlertid må man også her nyansere Lincolns modell. Som et alternativ til at samfunnsforholdene må forverre seg, vil mangel på forutsette forbedringer i

⁷⁸ *Milepæler* kan kanskje i større grad kalles et manifest enn en teori. Boka vil likevel kunne fylle betegnelsen "teori" i Lincolns modell.

samfunnsforhold kunne fylle denne betingelsen.⁷⁹ Uansett er det trolig den siste betingelsen, at motstandreligionen må tiltrekke seg medlemmer fra flere samfunnslag, som gjorde at Qutbs teorier tross alt ikke bidro til å skape revolusjon.

Etter den arabisk-israelske krigen i 1973 var imidlertid flere samfunnslag tiltrukket av islamismen (Kepel 2003: 5). Krigen bidro, sammen med den arabiske oljeboikotten fra samme år, til å bygge opp under den muslimske stoltheten. Det kan også argumenteres for at man lyktes med diskursive, språklige virkemidler i tilknytning til krigen. Krigen ble kalt Ramadan-krigen, krigsropet var *Allahu Akbar*, og kodenavnet til krigen var *badr*, navnet på Muhammads første seier over de mekkanske motstanderne.⁸⁰ Bruken av *badr* vekket dermed også historisk bevissthet. Både krigen og seieren ble satt inn i en muslimsk kontekst. Eksempelet fra krigen i 1973 viser hvordan islamske tegn på en effektiv måte kan brukes i den diskursive kampen. Selv om islamismen delvis kunne tiltrekke seg støtte fra flere samfunnslag, fokuserer Kepel på to grupper som var spesielt mottakelige for islamistiske ideer (Kepel 2006: 6f). Den første var den unge, fattige generasjonen i byene. Generasjonen var skapt av den demografiske eksplosjonen etter andre verdenskrig. De kunne lese, men var preget av rotløshet. Generasjonen var født etter uavhengigheten, og hadde derfor ikke førstehåndkunnskap om de anti-kolonielle følelsene som hadde legitimert de nasjonalistiske regimene. Den andre gruppa var den tradisjonelt gudfryktige middelklassen, som hadde blitt tilsidesatt under dekoloniseringsprosessen. Middelklassen så på de islamistiske ideene som et redskap for å tilkjempe seg makt fra den nåværende eliten, uten helt å endre på de gjeldende sosiale hierarkiene (Kepel 2006: 67).

Utover 1980-tallet ble den islamske oppvåkninga bredere og mer institusjonell. Esposito betegner situasjonen som en stille, heller enn en voldelig revolusjon (Esposito 1998: 250f). I Egypt kunne islamske organisasjoner fylle hull der myndighetenes tjenester ble for dyre. Lincoln viser til hvordan motstandsreligioner ofte er opptatt av rituell healing.⁸¹ Sosiale tjenester kan trolig sees på som et alternativ til slik rituell healing. Kepel skriver at de politiske ledere på 1980-tallet gjennomførte strategier for å splitte komponentene i den islamistiske bevegelsen (Kepel 2006: 7f). Da de politiske lederne fryktet at det konstante, men ineffektive opprøret fra de muslimske massene skulle vokse til en fullstendig revolusjon, ble middelklassen gitt innrømmelser både på moralske og kulturelle områder. Oppkomsten av

⁷⁹ Det har blitt vist til Lincoln 2003: 75f tidligere i dette underkapitlet. Her understreker Lincoln at manglende forventet materiell framgang kan gi grobunn for økt diskursiv kamp. Lincoln er dermed inne på noe av det samme som jeg skriver, men han inkluderer ikke dette alternativet som en betingelse i modellen sin.

⁸⁰ Kepel 2003: 63. Som en sammenlikning var krigsropet i 1967 "Land! Sjø! Luft!" (ibid.).

⁸¹ Se pkt. 2.2.3.

islamske universiteter, islamske banker og islamske forsikringsselskaper bidro til at oppvåkninga ble bredere og mer institusjonell (ibid.). På denne måten økte styresmaktene sin legitimitet, og for eksempel *Milepæler* fikk tilsvarende lavere legitimitet, selv om boka på det daværende tidspunkt ikke hadde blitt endret. Sammen med den økte legitimeringen fikk styresmaktene også flere støttespillere, mens den islamistiske ideologien som *Milepæler* er et uttrykk for, mistet mange av sine.

Det kan diskuteres om ikke modellen til Lincoln inneholder en slags ”naturlig treghet”. Den drastiske språkbruken i *Milepæler* vil for eksempel kunne være sjenerende for deler av det potensielle tilhørergrunnlaget. Samtidig er drastiske virkemidler og revolusjon uløselig knyttet sammen. Motstandsreligioner som er i ferd med å bli militante, vil kunne stå i fare for å miste støttespillere på grunn av bruken av drastiske virkemidler. Kepel omtaler hvordan bruken av drastiske virkemidler vil kunne føre til splittelse i islamistbevegelsen.⁸² Dersom støttespillere faller fra den begynnende revolusjonsreligionen, vil dette kunne bremse muligheten for at en overgang fra motstandsreligion til revolusjonsreligion skal finne sted. Over store deler av den muslimske verden var uansett ikke Lincolns tre betingelser for overgangen til en revolusjonsreligion lenger til stede på 1980-tallet. *Milepæler* kom derfor igjen til å bli et uttrykk for en motstandsreligion med begrenset tilhengerskare. Likevel vil den i framtida kunne danne det teoretiske grunnlaget for en revolusjonsreligion, dersom enkelte makthavere i den muslimske verden igjen skulle miste legitimitet, og islamistiske grupper lykkes med å gjøre bruk av *Milepæler* som manifest.

5.3 Oppsummering

I dette kapitlet har det blitt vist til at *tawhīds* verbform i seg selv understreker at begrepet har en aktiv funksjon. Denne aktive funksjonen understrekes også av Mawdudi og Qutb. Både Mawdudi og Qutb er inspirert av Ibn Taymīyas fokus på enhet, Koranen og sunnaen. Ibn Taymīya var trolig den første som brukte *tawhīd*-begrepet som et organiserende prinsipp for det menneskelige samfunn. Som Qutb, forsvarte Ibn Taymīya angrep på muslimer som han mente ikke fulgte læren. Den senere premoderne oppvåkninga brukte *tawhīd*-begrepet til å argumentere for at religionen skulle dekke hele livet. Dette perspektivet gjenfinnes hos Mawdudi og Qutb. Qutbs tilsynelatende ønske om å gjenetablere et eksisterende ideal har han dessuten til felles med den premoderne oppvåkninga. Han bruker begrepet *jāhilīya* om en

⁸² Kepel 2006: 86f omtaler for eksempel splittelsen som oppsto i Egypt i tida rundt mordet på Sadat. Splittelsen ble et handikap for den egyptiske bevegelsen. Det kan tenkes at tilsvarende splittelser også kan forekomme i andre land.

allestedsnærværende, fiendtlig kraft, som må bekjempes på samme måte som Muhammad bekjempet det hedenske samfunnet på si tid. Mawdudi fokuserer ikke på samme måte på å gjenetablere et eksisterende ideal. I stedet kan Mawdudis forsøk på å nytolke det islamske budskapet for å svare på utfordringer fra vesten, synes å være inspirert av de islamske modernistene. Til felles med modernistene understreker både Mawdudi og Qutb at menneskene har fri vilje. Mawdudi har i tillegg et tilsvarende utviklingsperspektiv på den islamske læren som modernisten Abduh.

Det kan virke som om Mawdudi har et noe ambivalent forhold til den islamske tradisjonen. Han hyller framstående lovgivere fra fortida, samtidig som fokuset på aktiv religiøs handling gjør at Mawdudi har klare likhetstrekk med islamismen. Interdiskursiviteten i *Islams fundamenter* er høy, og Mawdudi låner fortrinnsvis tegn fra den vitenskapelige diskursen. Qutb befinner seg innenfor islamismen, og han avviser hele den senere islamske tradisjonen. Å følge tradisjonen er for Qutb det samme som å følge mennesker, altså polyteisme. Interdiskursivt låner Qutb tegn fra den politiske diskursen. Både Mawdudi og Qutb er for lite tekstnære i forhold til Koranen og sunnaen til at de kan kalles fundamentalister. Begge kan imidlertid kalles maksimalister, da de mener at religionen skal dekke hele menneskelivet. Mangel på historiske modeller både når det gjelder den islamske staten og når det gjelder hva som er *sharī'a*, medvirker til at diskursive virkemidler kan brukes til å innholdsutfylle disse begrepene. Selv om både Mawdudi og Qutb mener at *sharī'a* skal styre, bidrar begge i liten grad med en modell for hvordan dette styret skal være i praksis. For Mawdudis del kan dette skyldes at han hovedsakelig fokuserer på å utlede hvorfor det bare kan være én Gud, mens for Qutb sin del kan dette skyldes motstanden mot å teoretisere. For Qutb er islam handling, ikke teori. *Islams fundamenter* var langt fra å danne det teoretiske grunnlaget for en revolusjonsreligion. *Milepæler* fikk derimot stor gjennomslagskraft på 1970-tallet, da den islamistiske ideologien til Qutb fylte tomrommet etter at styresmaktene hadde mistet sin legitimitet. Likevel ble ikke medlemmer fra flere samfunnslag samlet bak ideologien, og *Milepæler* klarte ikke å danne det teoretiske grunnlaget for noen revolusjonsreligion.

6 Konklusjon

Enhetslære og maksimalisme

Det finnes både likheter og ulikheter når det gjelder Mawdudis og Qutbs diskursive framgangsmåter. En av de mest sentrale likhetene er at begge bruker enhetslæren som knutepunkt. Mawdudi bruker enhetslærens kollokasjoner, natur, universalitet og helhet, til å få fram sitt maksimalistiske synspunkt på islam. Qutb bruker i stor grad motstillinga til enhetslæren, knutepunktet *jāhilīya*, for å skape en forståelse av at ikke-maksimalistiske retninger av religionen er det samme som polyteisme. Mawdudi foretar en hegemonisk intervensjon ved å redefinere natur slik at begrepet sammenfaller med islam. Dermed kan Mawdudi hevde at naturlover og Guds lover er det samme. Ifølge Mawdudi er islam universell fordi religionens navn ikke kan knyttes til noen bestemt person, land eller folk. Islam betyr dessuten lydighet, og på samme måte som himmellegemene er lydige mot Guds lov, må mennesket bruke sin frie vilje til å være lydige mot denne loven. På denne måten kan mennesket leve i harmoni med skaperverkets enhet. Denne enheten er en konsekvens av at Gud er én. Mawdudi skriver at Guds lover må omfatte alle livets deler, hvis ikke vil det være mulig for mennesket å skjule seg for Gud. Dersom mennesket kan skjule seg, trenger det ikke å være lydig, og da kan det ikke være muslim. For å skaffe legitimitet for sin forståelse av enhetslæren, forbinder Mawdudi *tawhīd* og trosbekjennelsen i diskursen. Den som bryter med Mawdudis maksimalistiske forståelse av enhetslæren, vil dermed også bryte med islams mest grunnleggende tanke, ”det finnes ingen gud uten Gud”. Mawdudi utleder betydningen av *ilah*, ordet for ”gud” i trosbekjennelsen. På denne måten kan han nok en gang understreke at Gud må være enhetlig og ha uendelig makt. Mawdudi foretar dessuten en hegemonisk intervensjon, der forholdet mellom *‘ibādāt* og *mu‘āmalāt* redefineres. Ved å kalle alle handlingene til mennesket for *‘ibādāt*, får selv de mest verdslige handlinger religiøs signifikans i Mawdudis diskurs.

Qutb bruker noen av de samme diskursive virkemidlene som Mawdudi. Han utvider for eksempel også innholdet i *‘ibādāt*. På denne måten kan han vise at materiell nyskapning er en handling i Guds tjeneste. Når det gjelder knutepunktet enhetslæren, er Qutbs fremste virkemiddel at han forbinder trosbekjennelsen med at kun Gud kan ha autoritet, og at ingen andre lover kan følges. Å følge menneskelige lover vil derfor være et brudd med trosbekjennelsen. Den viktigste forskjellen mellom Mawdudis og Qutbs bruk av diskursive virkemidler, er at Qutb gjør bruk av to knutepunkter. Det andre knutepunktet, *jāhilīya*, brukes for å vise forbindelsen mellom bruddene på enhetslæren i dagens samfunn og bruddene på

enhetslæren i samfunnet som Muhammad kjempet mot. Qutb mener at mennesker må bekjempe dagens *jāhilīya* på samme måte som Muhammad bekjempet sin tids *jāhilīya*. I Qutbs diskurs forbindes spiritualiserte religionsformer, kommunisme, nasjonalisme, jødedommen, kristendommen og flere muslimske samfunn med *jāhilīya*. På denne måten ugyldiggjør Qutb de nevnte alternativene. Qutb bruker mindre plass enn Mawdudi på diskursivt å bygge opp en forståelse for enhetslæren. I stedet fokuserer han på hvordan ulike former for *jāhilīya* bryter med enhetslæren. På mange måter kan man si at det negative knutepunktet i Qutbs diskurs brukes for å skremme mennesker til å velge det positive knutepunktet. *Jāhilīya* er et effektivt begrep å bruke, da det intertekstuelte bidrar med negative assosiasjoner. Ved hjelp av de to knutepunktene konstruerer Qutb en enten-eller verden. Positive tegn knyttes til enhetslæren og negative tegn til *jāhilīya*. Qutb skaffer seg dessuten diskursive poeng ved hjelp av kraftig ordbruk. Mens Mawdudi stort sett bruker begrepet Guds enhet og trosbekjennelsen for å bygge opp om sin forståelse av enhetslæren, har vi sett hvordan Qutb også bruker den politiske artikuleringen *hākīmīya* i sin konstruksjon av enhetslæren. Ulikheten når det gjelder begrepsbruk, kan nok knyttes opp til at det for Mawdudi er mest sentralt å vise det rasjonelle bak at det bare finnes én Gud, mens Qutb fokuserer på enhetslærens politiske implikasjoner.

På vei mot det islamske styret

I *Islams fundamenter* skisserer Mawdudi hvordan mennesket kan utdanne og utvikle seg til det oppnår kunnskap om det høyeste nivået av guddommelighet, *tawhīd*. I begrepet *tawhīd* forenes naturlig lov og guddommelig lov, og tro og kunnskap. I den rene monoteismen som *tawhīd* er et uttrykk for, er tilværelsen en helhet. Tilværelsens helhet innebærer at alle inndelinger av mennesker i raser, stammer og nasjoner ugyldiggjøres. Mawdudis forståelse av islam er innført når hele verden følger *tawhīd*. Fokuset på utvikling og utdanning bidrar til at Mawdudi kan kalles ”evolusjonistisk maksimalist”. Han ønsker ikke å gjøre bruk av noen radikale virkemidler for at det islamske samfunnet skal realiseres. I likhet med Mawdudi kommer Qutb med krass kritikk av andre inndelinger av menneskene enn etter religionen. Andre inndelinger vil for Qutb være polyteisme. Ugyldiggjøring av slike inndelinger er en del av det maksimalistiske perspektivet. Qutb har ikke det samme fokuset på utdanning som Mawdudi, og betegnelsen ”revolusjonær maksimalist” vil være mer presis på Qutb. Han ønsker å skape en revolusjon for å ta tilbake autoriteten som ulike menneskelige styrer har tilranet seg fra Gud. Bruken av *jihād* vil ikke ta slutt før Guds *sharī‘a* styrer over hele jorda.

Selv om både Mawdudi og Qutb mener at Guds lover skal styre, og ikke menneskelige lover, er det uklart hvordan de konkret ser for seg dette styret etter Guds lover. Mawdudi omtaler i liten grad både hvordan Guds styre skal være og hva han mener om menneskelige institusjoner og styresett. Han skriver imidlertid at mennesker som ikke følger *sharī'a*, ødelegger roen og verdigheten på jorda. Dessuten avfeies tilbodelsen av mennesket, og denne uttalelsen kan trolig forbindes med at mennesker ikke skal styre. Mawdudis omtale av ”kunstige sosiale systemer” kan tyde på at systemer som ikke bygger på religionen, er ugyldige. Mawdudi kaller dessuten urettmessig bruk av tvang og makt for tyranni, og han skriver at kun Allah har rettmessig makt. Menneskelig styre vil derfor kunne kalles tyranni. Mawdudi er likevel ikke tydelig i fordømmelsen av menneskelige styresmakter og institusjoner. I *Islams fundamenter* forbinder han islam med vestlige begreper, og han viser for eksempel til at Muhammad brakte med seg sant demokrati. Mawdudis senere bruk av termen teodemokrati innebærer imidlertid ikke at mennesker kan bestemme på fritt grunnlag, men at kvalifiserte muslimer kan tolke Guds lov der det er nødvendig. Bruken av demokrati-begrepet i *Islams fundamenter* trenger derfor ikke å innebære at en form for menneskelig styre godkjennes, men bruken av begrepet kan derimot skyldes et ønske om å stille ”sant demokrati” og ”vanlig” demokrati opp som antagonismer. Mot slutten av *Islams fundamenter* henviser Mawdudi til *sharī'a* når han omtaler hvordan ressurser i kropp og omgivelser skal utnyttes. Henvisninga til *sharī'a* kan her knyttes opp mot at jorda skal styres ved at menneskene er Guds forvaltere. Likevel utdyper ikke Mawdudi i boka hvordan dette forvalteransvaret skal være.

Qutb skriver at Guds herredømme etableres ved at Guds *sharī'a* tillegges herredømmet. Han skriver rett ut at Guds bud skal være det eneste grunnlaget for lovene. Menneskelige lover settes opp som en antagonisme til enhetslæren. Qutb avfeier også alle former for menneskelig styre og menneskelige institusjoner. Diskursivt forbindes islam med frigjøring, og Qutb skriver at mennesket må frigjøres fra den menneskelige autoriteten. Qutb er klar på at *sharī'a* skal styre, og på at dette styret vil frigjøre mennesket fra menneskelig autoritet. Likevel er han lite konkret når det gjelder omtalen av hva *sharī'a* er. Den manglende konkretiseringa har trolig med motstanden mot teoretisering å gjøre. Qutb mener at levereglene først kan leves ut etter at Guds herredømme er realisert på jorden. Før denne tid vil teoretisering omkring leveregler medføre at det guddommelige blandes med det menneskeskapte. Hovedfokuset i *Milepæler* virker ikke å være på hva Guds styre er, men på å ugyldiggjøre alternative former for styre. Qutb er dessuten opptatt av å understreke behovet for å handle mot de eksisterende menneskelige styresmaktene. Handlingsfokuset forsterkes

ved at Qutb diskursivt går fram for å la islam og teoretisering være antagonismer. Qutbs radikalisme kan understrekes ved at *Milepæler* var nær ved å danne det teoretiske grunnlaget for en revolusjonsreligion etter Qutbs død.

Mawdudis og Qutbs forhold til tradisjonen

Verken Mawdudi eller Qutb anser den islamske historien etter den gylne tida for å være et uttrykk for Guds vilje. Qutb forbinder dessuten hele den islamske *tradisjonen* etter denne tida med *jāhilīya*. Hos Mawdudi finner man et mer ambivalent inntrykk av den islamske tradisjonen. Han aksepterer for eksempel lovskolene som et uttrykk for at sannheten har flere sider. Henvisninga til menneskelig fri vilje skiller imidlertid både Mawdudi og Qutb fra tradisjonen. Begge viser dessuten nødvendigheten av ny religiøs handling. Mawdudis bruk av vestlige begreper, og Qutbs utstrakte bruk av *hākīmīya* og *jāhilīya*, avgrenser dem ytterligere fra tradisjonen. Selv om Mawdudi og Qutb er nytolkende i forhold til tradisjonen, knyttes denne nytolkningen i liten grad opp mot Koranen og sunnaen. Utover at begge har uttalt respekt for de hellige kildene, nytolker de islam på et relativt fritt grunnlag. Ingen av dem kan derfor kalles fundamentalister. Mawdudi bruker omtrent ikke Koranvers i *Islams fundament*. I stedet forsøker han å utlede rasjonelle argumenter omkring islams monoteisme. Mawdudis forsvar av troa og bruken av vestlige begreper fører til at det finnes en viss likhet mellom Mawdudi og modernistene. Qutb avfeier modernistenes forsvar av islam som *jāhilīya*. I stedet for å forsvare islam, ønsker han å angripe *jāhilīya*. Dermed kommer nok en stor forskjell mellom Mawdudi og Qutb til syne. Mawdudi forsvarer, og han fokuserer på å utlede hvorfor Gud er én. Qutb angriper, og han forsøker å vise hvorfor de menneskelige styresmaktene må skiftes ut.

Forslag til videre forskning

Det har tidligere i oppgaven blitt vist til at Mawdudi og Qutb har øvet stor innflytelse på senere generasjoner islamister. Som videre forskning ville det ha vært interessant å se nærmere på denne innflytelsen, og for eksempel undersøke om den kommer tilsyne i dagens globale religionskonfrontasjon. I denne sammenheng kan talene til Osama bin Laden analyseres. Både bruken av *tawhīd* og bruken av andre diskursive virkemidler kan undersøkes. L. S. P. forlag, Oslo, er i disse dager i ferd med å gi ut boka ”Budskap til Verden”, der Osama bin Ladens brev og taler er oversatt til norsk. En analyse av ”Budskap til Verden” vil derfor være ytterst aktuell. Noen av bin Ladens taler er alt oversatt til engelsk, og i disse kan man finne noen av de samme perspektivene som i *Milepæler*. Bin Laden uttaler for

eksempel at man bryter trosbekjennelsen ved å ta i bruk menneskeskapte lover, eller ved å godta de vantro lovene til FN (Hegghammer 2005: 22). På tilsvarende måte som Qutb, forsøker dermed bin Laden å påpeke at menneskelige lover og institusjoner bryter med islams monoteistiske lære. Tilsvarende perspektiver kan man også finne hos andre radikale islamister i dagens samfunn. I boka *Allah's Governance on Earth – Ruling is only for Allah* setter Abu Hamza al-Masri likhetstegn mellom *tawhīd* og *sharī'a* (al-Masri 2001: 135-141). Al-Masri viser også til hvordan forsøpling, daglig dusjing og bruk av kjemikalier bryter med rettigheter som kun tilhører Gud. Aids betegnes som steining fra Gud, som straff for homofili. Al-Masri utvider dermed den politiske, islamske diskursen til også å gjelde daglige gjøremål, og han går på sett og vis enda lenger enn Sayyid Qutb. Sayyid Qutb og Osama bin Laden hylles for øvrig som "schoolars of *tawhid*" i boka til al-Masri (al-Masri 2001: 16). Denne uttalelsen underbygger at det vil være interessant å undersøke Qutbs innflytelse på dagens radikale islamisme. Det er vanskeligere å finne eksempler på Mawdudis innflytelse både på dagens globale religionskonfrontasjon og på dagens islamisme generelt. En analyse av bin Ladins taler, eller av taler og utsagn til andre islamister, vil imidlertid kunne gi svar på om det eksisterer en slik innflytelse.

Litteraturliste

Primærkilder

- Abduh, Muhammad. 1980. *The Theology of Unity*. New York: Arno Press.
- Hegghammer, Thomas. 2005. *Al-Qaida Statements 2003-2004 – A Compilation of Translated Texts by Usama bin Laden and Ayman al-Zawahiri*. Kjeller: Forsvarets forskningsinstitutt.
- Masri, Abu Hamza al-. 2001. *Allah's Governance on Earth: Ruling is Only for Allah*. London: BCM Hamza.
- Mawdudi, Abul Ala. 1955. *The Process of Islamic Revolution*. Lahore: Islamic Publications.
- Mawdudi, Abul Ala. 1974. *Political Theory of Islam*. Lahore: Islamic Publications.
- Mawdudi, Abul Ala. 1977. *Towards Understanding Islam*. Lahore: Idara Tarjuman-ul-Qur'an.
- Mawdudi, Abul Ala. 1983. *Islams fundament*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mawdudi, Abul Ala. 1986. *The Islamic Way of Life*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Qutb, Sayyid. 2004. *Milepæler*. Oslo: L. S. P. Forlag.

Sekundærlitteratur

- Abrahamsen, Lillian Jeanette. 2000. "Jihad et kall til tro: en islamsk fundamentalists gudskyndelse i møte med den moderne sekulære virkelighetsforståelse". Ikke-publisert hovedoppgave ved Norsk Lærerakademi, Bergen.
- Arjomand, Said Amir. 1995. "Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism". I *Fundamentalisms Comprehended*, red. Marty, Martin E. og Appleby, Scott R., Chicago: University of Chicago Press, s. 179-198.
- Ayubi, Nazih N. 1991. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.
- Carré, Olivier og Shephard, William. 2003. *Mysticism and politics: A Critical Reading of Fi Zilal al-Qur'an by Sayyid Qutb (1906-1966)*. Leiden: Brill.
- Commins, David Dean. 2006. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I. B. Tauris.
- DeLong-Bas, Natana J. 2004. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: Oxford University Press.
- Enayat, Hamid. 1982. *Modern Islamic Political Thought*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Esposito, John L. 1998. *Islam and Politics*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.

- Esposito, John L. (red). 2003. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Euben, Roxanne L. 1999. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Gardell, Mattias. 2005. *Bin Ladin i våra hjärtan: Globaliseringen och framväxten av politisk islam*. Stockholm: Leopard.
- Gardet. 1971. “ilm al-kalām”. I *Encyclopaedia of Islam III*, red. B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat og J. Schacht, Leiden: Brill, s. 1141-1150.
- Hedin, Christer. 1988. *Alla är födda muslimer: Islam som den naturliga religionen enligt fundamentalistisk apologetic*. Stockholm: Verbum.
- Herbert, David. 2003. *Religion and Civil Society – Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Aldershot: Ashgate.
- Jørgensen, Marianne Winther og Phillips, Louise. 1999. *Diskursanalyse som teori og metode*. Fredriksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Kepel, Gilles. 2006. *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I. B. Tauris.
- Kepel, Gilles. 1985. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh*. London: Al Saqi Books.
- Khan, M. R. 1964. *The Delusion of Grandeur: Maulana Maudoodi and His Jamaat*. Karachi: Lahore Book House.
- Khatab, Sayed. 2006. *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jāhilīyah*. London: Routledge.
- Laclau, Ernesto og Mouffe, Chantal. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflection on the Revolution of our Time*. London: Verso.
- Lahoud, Nelly. 2005. *Political Thought in Islam: A study in Intellectual Boundaries*. London: Routledge.
- Lincoln, Bruce. 2003. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mitchell, Richard P. 1993. *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press.
- Musallam, Adnan Ayyub. 1983. *The Formative Stages of Sayyid Qutb's Intellectual Career and His Emergence as an Islamic Da'iyah, 1906-1952*. Michigan: University of Michigan Microfilms.

- Musallam, Adnan Ayyub. 2005. *From Secularism to Jihad – Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*. Westport, Connecticut: Praeger.
- Moussalli, Ahmad S. 1999. *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*. Gainesville, Florida: University Press of Florida.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. 1995. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. 1994. "Mawdudi and the Jama'at-i Islami: The Origins, Theory and Practice of Islamic Revivalism". I *Pioneers of Islamic Revival*, red. Ali Rahnema, London: Zed Books, s. 98-124.
- Olsen, Torjer A. 2006. "Diskursanalyse i religionsvitenskapen". I *Metode i religionsvitenskapen*, red. Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig, Oslo: Pax, s. 51-71.
- Roald, Anne Sofie. 2004A. *Islam*. Oslo: Pax.
- Roald, Anne Sofie. 2004B. *New Muslims in the European context – The Experience of Scandinavian Converts*. Boston: Brill.
- Saulat, Satwat. 1979. *Maulana Maududi*. Karachi: International Islamic Publishers.
- Sayyid, Ridwan al-. 1999. "Islamic movements and authenticity: barriers to development". I *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity*, red. Roel Meijer, Richmond: Curzon, s. 103-114.
- Schach, J. 1953.: "Muhammad 'Abduh". I *Shorter Encyclopedia of Islam*, red. H. A. R. Gibb og J. H. Kramers, Leiden: Brill, s. 405-407.
- Sheikh, Mehreen. 2000. "En studie av Abu Ala Mawdudis ideer om politisk islam - med vekt på utviklingen av sharia-begrepet i hans forfatterskap i perioden 1932-1947". Ikke-publisert hovedoppgave ved Universitetet i Oslo.
- Teige, Marie Louise. 1998. "Islam: religion og stat? : En analyse av den egyptiske debatten om islams rolle i politikken, representert ved S. Qutb og M. al-Ashmawy". Ikke-publisert hovedoppgave ved Universitetet i Oslo.
- Thomassen, Einar. 1986. "Islam og enheten: Tawhid i fundamentalismen". I *Chaos 5 (1986)*, s. 33-51.
- Vikør, Knut S. 2003. *Mellom Gud og stat: Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Oslo: Spartacus.
- Vogt, Kari. 2004. "Forord". I *Milepæler*, Sayyid Qutb, Oslo: L. S. P Forlag, s. vii-xv.
- Ådna, Gerd Marie. 1993. "Guds enhet i Islam: En undersøkelse, med hovedvekt på Koranen, av læren om Tawhid, slik den er blitt utformet i avgrensning overfor avgudene og den

bibelskoldkirkelige Kristusbekjennelsen”. Ikke-publisert hovedoppgave ved Det teologiske menighetsfakultet, Oslo.